सौष्ठव

अंक १५ वा   दिवाळी २००५

Here's to the crazy ones. The misfits. The rebels. The troublemakers. The round heads in the square holes. They're not fond of rules. You can quote them. Disagree with them. Glorify or vilify them. But the only thing you can't do is ignore them. Because they change things. They push the human race forward. And while some may see them as the crazy ones, we see genius. Because the people who are crazy enough to think they can change the world, are the ones who do.

- Apple Computer Advertisement

सौष्ठव

अंक १५ वा दिवाळी २००५ केवळ खाजगी वितरणासाठी
संपादक : श्रीधर तिळवे कार्यकारी संपादक : राहूल सरवटे

अनुक्रमणिका :

सौष्ठव अनियतकालिकाचा हा अंक मुद्रक, प्रकाशक सतीश पाध्ये यांनी गर्जना मुद्रणालय, कोल्हापूर येथे छापून शब्दवेल प्रकाशन, १३०३, ए, शिवाजी पेठ, कोल्हापूर ४१६ ०१२ येथून प्रकाशित केला आहे.

सौष्ठवचा हा पंधरावा अंक ! ह्या अंकापासून सौष्ठवची जबाबदारी मी राहूलकडे देतोय. राहून हा समाजशास्त्राचा विद्यार्थी आहे. माझी नेहमीच इच्छा अशी होती की सौष्ठवची पताका पुढील पिढीने सांभाळावी. त्याची बाकी ओळख ही ह्या अंकातील इंग्रजी लेखाने आपोआपच पटेल.

ह्या अंकाचे निर्मितीचे श्रेय हे पूर्णपणे माझे मित्र सतीश पाध्ये ह्यांचे आहे.

अंकात सलील वाघ व संचीन केतकर ह्यांच्या मुलाखती आहेत. मी रसिकांना विनंती करेन की त्यांनी त्यांचे कवितासंग्रह जरूर वाचावेत.

ह्या अंकापासून सौष्ठवमध्ये हिंदी व इंग्रजी लेखनही त्याच भाषेत प्रसिद्ध करण्यात येत आहे.

मराठी अनियतकालिकांना चांगला मज़कूर मिळण्याची आजही मारामार . ह्याबाबतीत लिहिणार तरी किती वेळा ?

असो.

– श्रीधर तिळवे

मुलाखत

मराठीत चिन्हसृष्टीमुळे बदललेल्या नव्या विश्वाचे व व्यक्तीचे भान व्यक्त करणारी चौथी नवता सध्या जोरदारपणे अवतरत आहे. सध्या चौथ्या नवतेची दुसरी फळी वेगळे लेखन करत आहे. ह्याच फळीतील सलील वाघ आणि सचिन केतकर हे अतिशय महत्त्वाचे प्रतिभावान कवी. अत्यंत अस्सल काव्यदृष्टी आणि मोजक्या पण शाक्तभारीत शब्दातून निर्माण होणारी काव्याची सौष्ठवित ओळ हे सलीलच्या कवितेचे वैशिष्ट्य, तर कायापालटीची अमोघ प्रतिभा व अतिवास्तववादी काव्यदृष्टीची नव्या काळासंदर्भात केलेली मांडणी हे सचिनच्या काव्याचे वैशिष्ट्य ! ह्या दोघांचेही कवितासंग्रह आता बाजारात येतायत. त्या निमित्ताने त्यांच्या घेतलेल्या ह्या लेखी मुलाखती.

सलील वाघ व सचिन केतकर ह्यांना विचारलेले प्रश्न.

१. कविता म्हणजे काय असं तुम्हाला वाटतं?

२. तुम्हाला अभिप्रेत असलेली कविता कोण लिहीत आहे? कुणी लिहिली आहे?

३. तुम्हाला आवडलेले कवी आणि ते आवडण्याची कारणे? त्यांचा तुमच्यावर प्रभाव पडला आहे का? पडला असल्यास त्याचे स्वरूप काय?

४. कवितेने विचारसरणीशी (म्हणजे मार्क्सवाद किंवा फुले आंबेडकर किंवा आध्यात्मवाद) बांधील असावे का? कविता समाजात परिवर्तन घडवून आणते का? कवितेला परिवर्तनाचे हत्यार मानणे कितपत योग्य आहे असे वाटते?

५. कविता ही १९८५ नंतर किंवा १९९० नंतर बदलली आणि १९९० नंतर तिने मराठी साहित्याला नवे वळण लावले इतकेच नव्हे तर १९९० ते २००० हे दशक कवितेचे दशक मानावे इतके नवे धुमारे कवितेत फुटलेत असे काहीना वाटते. तुम्हाला हे पटते का? पटत असल्यास का? व पटत नसल्यास का?

६. कविता हा श्रेष्ठ वाङ्मयप्रकार आहे की दुय्यम वाङ्मय प्रकार? का? कादंबरी आणि कविता तुलनेविषयी तुम्हाला काय वाटते? कवितेवरील समीक्षेविषयी तुम्हाला काय वाटते?

७. तुमच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या कोणत्या घटकांचा प्रभाव तुमच्या कवितेवर आहे? त्याचे स्वरूप काय?

८. तुमच्या भोवतालच्या वातावरणानुसार तुमची कविता बदलत गेली काय? तिच्यातील असे बदलते घटक कोणते? काही घटक स्थिर राहिले असे तुम्हाला वाटते काय? ते स्थिर का राहिले?

९. तुमच्या कवितेची भाषा कशी घडली? तिच्यावर घर, शिक्षण संस्था, ऑफिस, व्यवसाय वगैरे घटकांनी आणि आधीच्या कवींच्या भाषेने काय संस्कार केले? तुम्हाला तुमची स्वयंभू भाषा सापडली आहे असे वाटते काय? कवीने भाषेचा रियाज केला पाहिजे का? त्याने भाषेचा व कवितेचा रियाज कसा करावा?

१०. स्वतःच्या कवितेविषयी 'हे राहून गेले' असे वाटते का? काय राहून गेले आणि काय सापडून गेले?

सलील वाघ : कवी आणि कविता

१. माझ्या दृष्टीने कविता म्हणजे भाषाच असते. कवी कवितेला भाषेपासून किंवा भाषेला कवितेपासून वेगळे काढू शकत नाही. कवीला दुसरी भाषा नसतेच आणि नसावीच. कवीची भाषा ही त्याची कविताच असते. मानवी जीवनाचा सबंध आवाकाच भाषेत नमूद झालेला असतो. त्यामुळे स्वतःच्या भाषेपेक्षा वेगळी अशी काही कविता असू शकत नाही. कवितेची निर्मिती म्हणजे भाषेचीच निर्मिती, भाषेच्या आकृतिबंधाची निर्मिती असते. एक प्रकारे ती एका जीवनाचीच निर्मिती असते.

संरक्षण क्षेत्रात वायरलेस ध्वनिलहरींचा संकेतभेद करणारे क्रिप्टॉलॉजिस्ट असतात किंवा संगणकक्षेत्रात सॉफ्टवेअर्सचे सोर्सकोड शोधणारे, लॉक, पासवर्डस्, सिरीअल नंबर्स शोधणारे क्रिप्टॉलॉजिस्ट असतात. शत्रूसैन्याच्या हालचाली जाणण्यात तसेच सायबर गुन्हेगारी शोधण्यात आणि रोखण्यात ह्या क्रिप्टॉग्राफीची महत्त्वाची भूमिका असते. दुसऱ्या अर्थाने कवी आणि त्याची कविता म्हणजेही एक प्रकारचा क्रिप्टोग्राफीचाच प्रकार असू शकतो. समाजात किंवा आपापल्या वस्तूमीमांसेच्या- ज्ञानमीमांसेच्या विषयक्षेत्रात-भाषेचे जे जीवनसंकेत प्रसारित होऊ शकतात ते रोखून त्यांचा संकेतभेद करणे म्हणजे कविता. भाषा म्हणजे जीवनव्यवहारांना, जीवनरूपांना संकेतबद्ध-संकेतमुक्त करणारी व्यवस्था असते. तीच आपल्या ज्ञानप्राप्तीच्या मुळाशी असते. ही संकेतबद्ध-संकेतमुक्ततेच्या विनिमयचक्राची साखळी तोडणे म्हणजेच संकेतभेद करणे हे कवीचे काम असते. संकेत उकलून वाचला म्हणजे तो चहुबाजूंनी समजतो. संकेतबद्ध होतानाची प्रक्रिया आणि संकेतमुक्त होतानाची प्रक्रिया म्हणजेच अंतिम ज्ञान असतं. जगातले सगळे शास्त्रज्ञ आणि तत्त्वज्ञ ह्याच ज्ञानाच्या वाटेवरचे वाटसरू असतात. (त्यातले काहीजण वाटमारीचा धंदा पण करतात ती गोष्ट वेगळी). थोडक्यात कवी क्रिप्टॉलॉजिस्ट असतो. कविता म्हणजे क्रिप्टॉलॉजी असते.

२. मला अभिप्रेत असलेली कविता मी स्वतःच लिहितो आहे किंवा लिहायचा प्रयत्न करत आहे. मला अभिप्रेत असलेली कविता दुसरे कोणी लिहीत नाहीए. कारण मला अभिप्रेत असणारी कविता दुसरे कुणी लिहीत असते, तर मी कशाला कविता लिहिली असती? याचा अर्थ असा की, कवितेची प्रत्येकाची समज, संकल्पना आणि व्याख्या वेगळी असते. कविता हा काही नुसता साहित्यप्रकार नाही. तो आशयप्रकार आहे. कवितेचा आशय कुठेही आढळू शकतो. कधी नुसती गर्दीसुद्धा काव्यास्पद असते. कधी एखादी स्त्री जांभई देते, त्यातही काहीएक कारण परंपरा आणि संदर्भ चौकट असते आणि त्यामुळे काव्य असते. ऋत्विक घटकचे चित्रपट पाहा. त्याच्या साध्या साध्या फ्रेममध्ये काव्य आहे किंवा एलकुंचवारांचा पार्टी सिनेमा किंवा सई परांजपेचा दिशा याच्यात विलक्षण काव्य आहे. कुणाला कशात कविता दिसेल याचा काही नेम नाही. मला शाम मनोहरांच्या कादंबऱ्या ह्या एक प्रकारच्या कविताच वाटतात. मला अभिप्रेत असणारी कविता ज्ञानेश्वरांनी लिहिली आहे, व्यासांनी लिहिली आहे, वेदांच्या निर्मात्यांनी, अनेक आदिम जमातीं-मानवसमूहांनी लिहिली आहे, असे देशोदेशीचे अनेक ज्ञात-अज्ञात लोक आहेत-असतील त्यांनी लिहिली आहे.

३. मी हा प्रश्न दोन भागात तोडीन. कारण आवडणारे कवी त्यांची कारणे हा वेगळा मुद्दा आहे आणि प्रभाव आणि त्याचे स्वरूप हा वेगळा मुद्दा आहे.

आवडणारे कवी सांगायचे झाल्यास अनेक आहेत. ज्ञानेश्वर आहेत, बी, मर्ढेकर, निराला, शमशेर, श्रीकांत वर्मा, श्याम मनोहर, रॉय किणीकर, जयंत गाडगीळ, लघुनियतकालिकातले नेमाडे, वसंत गुर्जर, पूर्वार्धातले कोलटकर, काही कवितांपुरते ढसाळ आहेत. शिवाय समकालीनांपैकी दोघं जण विशेष आवडतात - श्रीधर तिळवे आणि वर्जेश सोळंकी. तिळवेची कविता अजगरासारखी प्रचंड, सैल, अस्ताव्यस्त पसरलेली आहे (कधी कधी तिचा त्यामुळे आदिअंतही लागत नाही) आणि एकंदरीत आमच्या पिढीच्या आवाक्यातले बरेचसे संदर्भ तिने तिच्या पद्धतीने गिळंकृत केलेले आहेत-पचवलेही आहेत. दुसरा वर्जेश-त्याची कविता म्हणजे टाचेखाली निघालेलं नुकतंच कात टाकलेलं फुरसं आहे. जोम आहे पण फुकटचा आवेश नाही. कमीत कमी हावभाव करणारी त्याची टू-द-पॉईंट कविता आहे. त्याची कविता आपल्या एकंदर कवितेबद्दलच्या अपेक्षा वाढवणारी कविता आहे. भविष्यकाळातल्या संदीप देशपांडे-सारख्यांकडूनही मला वळणदार कवितांची अपेक्षा आहे. याशिवाय अनेक नवे-जुने कोट्यवधी कवी आज एकविसाव्या शतकात नव्याने कविता लिहीत आहेत. त्यांच्याही काही काही कविता आवडण्यासारख्या आहेत, पण त्यातले खरे कवी कोण आणि भडभुंजे कोण हे कळायला काही काळ जावा लागेल, आत्ताच ते जोखण्याइतका स्मार्टनेस माझ्यात नाही.

दुसरा मुद्दा प्रभावाचा : माझ्यावर कुठल्या कवीचा प्रभाव फारसा पडल्याचे मला वाटत नाही. कारण जन्माला आल्यापासून मी हजारो, लाखो कविता आणि त्यावरची चर्चा ऐकत-वाचत आलो आहे. त्यामुळे मी स्वतः कविता लिहायला लागलो तेव्हा माझी कवितेची समज परिपक्व होऊन गेलेली होती आणि कोणते विषय आपले आहेत, कोणते नाहीत हेही मनाशी ठरून गेल्यासारखंच होतं. वडील स्वतःच लेखक, कलावंत, नाटककार होते आणि त्यामुळे अनेक मासिकं, पुस्तकं, नियत-लघुनियतकालिकं सतत घरात असत. शिवाय कला-साहित्यविषयीच्या चर्चा आणि वादही सतत झडत असत. त्यामुळे कविता ल्याह्यला सुरुवात केली तेव्हा मी कुणाच्या प्रभावाखाली जाण्याइतका लेचापेचा नव्हतो. त्यातल्या त्यात शमशेरजींचा (शमशेर बहादुर सिंह) थोडाफार प्रभाव असला तर नक्कीच असेल. शमशेरनी मला काव्यगत समानता दिली-शिकवली. कवितेत येणाऱ्या प्रत्येक गोष्टीला न्याय द्यायची विद्या मी शमशेरजींकडून शिकलो. कवितेत फक्त अस्सल गोष्टीच ठेवायच्या गाजरगवत काढून टाकायचं हेही शमशेरचं तत्त्व. तेदेखील मी हस्तगत केलं. कवितेतल्या प्रत्येक वस्तूला-मग तो पूर्णविराम असो वा मोकळी जागा असो अर्थ असतो. विनाकारण सर्वसमावेशक खोगीरभरती करायची नाही हेही न कळत माझ्यावर संस्कारित झालं.

हे झालं कवींबाबत. पण याशिवायही मी अनेक लोकांच्या, संस्था-चळवळीच्या खूप जवळून सहवासात आलो. त्यांचा मात्र माझ्यावर (माझ्या कवितेवरही) प्रभाव प्रत्यक्ष आणि अप्रत्यक्ष पडला. भांडारकरचे विख्यात इंडॉलाजिस्ट डॉ. ग. ह. तारळेकर, दिल्लीचे सुनील भट्टाचार्य, सर्व्हंट ऑफ इंडिया सोसायटीचे उल्हास राजज्ञ, मुंबईत एंटरप्राईज नेक्सस अँड एजन्सीत होतो. तिथला शशांक जोशी, आय. टी. टॉपर असलेला माझा एक्स बॉस गुरुशरणसिंह भुमरा, मद्रास-बंगळूरमध्ये राहायला होतो तेव्हा अगदी जवळच्या असणाऱ्या व्यक्ती किंवा गेल्या कित्येक वर्षांपासूनचे जयंत गाडगीळ किंवा संतोष शिंत्रे यांच्यासारखे मित्र हे

सगळे लोक रूढार्थाने कवी असले-नसले तरी माझ्या कवितेवर त्यांच्या एकंदर व्यक्तिमत्त्वाचा किंवा विचारआचारांचा प्रभाव नक्कीच पडला आहे.

४. कवितेने विचारसरणीशी बांधील असण्यापेक्षा चळवळीतील कार्यकर्त्यांनी आणि विचारसरणीच्या समर्थकांनी त्या त्या विचारसरणीशी बांधील असावे - तेच बऱ्याचदा नसते. कवितेने कवितेशी बांधील असावे. बाकीच्या बांधिलक्या आपोआप येतात. मी स्वतः रॉयवादी विचारांच्या चळवळीत पूर्णवेळ काम केले आहे, भारतभर फिरलो आहे. आजही रॅडिकल ह्युमनिस्ट विचारांशी आस्थावजा बांधिलकी मी मानतो. आयुष्याची बरीचशी उमेदीची वर्षे मी या चळवळीत झोकून दिली. वि. म. तारकुंडे, बा. रं. सुंठणकर, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, वा. रा. जवाहिरे, इंदुमती पारेख, नलिनीताई ताराळेकर, सुनील भट्टाचार्य वगैरे लोकांना मी या संदर्भात खूप जवळून निरखले आहे. या चळवळीत काही कलाकार, लेखक-कवी वगैरे मंडळी होती, पण त्या चळवळीमुळे त्यांची कविता किंवा त्यांच्या कवितेमुळे ती चळवळ समृद्ध झाली असे काही दिसत नाही. नावं घेऊन बोलायचं झालं तर अज्ञेय ऊर्फ सच्चिदानंद वात्स्यायन किंवा निसिम आणि इसिम इझिकेल किंवा शिवनारायण रे यांची नावं घेता येतील. मराठीत रॉय किणीकरही याला अपवाद नाहीत किंवा माझ्या स्वतःच्या कवितेतही मी कधी रॅडिकल तत्त्वज्ञानाचे डोस पाजायचे उद्योग केलेले तुम्हाला दिसणार नाहीत. रॅडिकल चळवळीचा पुसटसा उच्चारही किंवा ती टर्मिनॉलॉजीही माझ्या कवितेत येत नाही. कदाचित हे त्या चळवळीचेच किंवा कवितेच्या जातकुळीचे वैशिष्ट्य असेल. बाबासाहेब आंबेडकरांवर, महात्मा फुल्यांवर, मार्क्सवर किंवा सावरकरांवर जशा त्या त्या चळवळीच्या लोकांनी कविता लिहिल्यात तसा विभूतीकरणाचा (डिईफिकेशन) भाग मी ज्या चळवळीत होतो त्यात नव्हता. दुसरं असं की, आपल्याकडे बांधिलकीच्या कल्पना अतिशय चमत्कारिक आहेत. म्हणजे उदाहरणार्थ ऊठसूट एखाद्यांनी नेमाड्यांचा नामजप केला की, झाली त्याची देशीवादाशी बांधिलकी. कोलटकर-भाऊ पाध्ये यांच्या जयजयकाराच्या आरोळ्या दिल्या की, झाली लघुनियतकालिकांशी बांधिलकी. फुले, आंबेडकर, शाहू, बाबा आढाव, विजय तेंडुलकर, लोहिया, भाई वैद्य यांची पूजा घातली की, समाजवादाशी बांधिलकी. मुसलमानांना लांड्या म्हटलं आणि गणपतीसाठी वर्गणी मागत फिरलं की झाली हिंदुत्वाशी ॲटोमॅटिक बांधिलकी, असे सगळे बांधिलकीचे सवंग प्रकार आपल्याकडे आहेत. याशिवाय एकाचवेळी सगळ्याच विचारसरण्या मानणारे किंवा कशाचीच बांधिलकी न मानणारे असे नगही आपल्या समाजात आहेत. आपल्या एकंदर भारतीय समाजात अशी बोगस बांधिलकी खूप आहे. बांधिलकी आहे का नाही यापेक्षा असल्यास ती किती खोलवर आहे याला जास्त महत्त्व आहे. शिवाय विचारसरणीशी बांधिलकी हे काही फार शाश्वत असं मूल्य नाही. माणुसकी, स्वातंत्र्य ही मात्र शाश्वत आणि चिरंतन मूल्यं आहेत. त्यामुळे कवीची बांधिलकी कुठल्या विचारसरणीपेक्षा या शाश्वत चिरंतन मूल्यांशी असणं मला फार गरजेचं वाटतं.

कविता समाजावर परिणाम करते, पण परिवर्तन घडवून आणते का नाही याबद्दल मला शंका आहे. मनोरंजनवादी, करमणूकप्रधान आणि प्रचारकी कविता समाजात अंशतः बदल घडवून आणते आणि ते वरवरचे असतात. माडगुळकर-बाबूजी युतीच्या गीतरामायणानी एकेकाळी मराठी मध्यमवर्गावर जे परिणाम केले ते किती वरवरचे होते हे नंतरच्या काळात दिसून आले. कारण नंतरच्या काळात मध्यमवर्गातून कोणी रामाचे अवतार निर्माण झालेले दिसत नाहीत. बाबासाहेब आंबेडकरांवरही प्रत्येक दलित कवीने कंपल्सरी कविता लिहिल्या आहेत, पण त्यामुळे काही आख्खा महाराष्ट्र रातोरात पुरोगामी झाल्याचे दिसत नाही. कविता समाजात बदल घडवून आणते का यापेक्षा जास्त प्रस्तुत प्रश्न असा आहे की, समाज कवितेत बदल घडवून आणतो का? आणि याचे उत्तर नक्कीच होय असे आहे. कविता समाजामध्ये परिवर्तन घडवून आणत असेल-नसेल, तरी समाज मात्र कवितेत नक्कीच परिवर्तन घडवतो. सगळ्या भाषांच्या इतिहासात याची उदाहरणे दिसून येतात. मराठीत यादवकालीन कवितेनंतर वारकऱ्यांचा अतोनात प्रभाव वाढल्याने वारकरी पद्धतीचे विपुल काव्य लिहिले गेलेले आढळते. मात्र त्याच वेळी बिगरवारकरी समाजही महाराष्ट्रात होता आणि त्या समाजाला त्याचे त्याचे वास्तव होते ते त्या त्या साहित्यात दिसून येते. तुकारामाच्या कवितेतही तत्कालिन समाजाने परिवर्तन घडवून आणलेले आढळते. रामदासालाही अंतर्मुख करून करुणाष्टके लिहायला लावायला समाजच कारणीभूत होता. अगदी केशवसुत, रविकिरण, मर्ढेकरांच्या कवितेतही समाजाने परिवर्तन घडवलेले आढळते.

समाजात बदल घडवून आणायला समाजाचं स्वतःचं गतिशास्त्र असतं. त्याला राजकीय आर्थिक संदर्भही असतात आणि तंत्रज्ञान यात महत्त्वाची भूमिका बजावतं. इंग्रजांनी पोस्ट आणि तार यांच्या व्यवस्थांनी आपला आख्खा भारत जोडला. रेल्वेच्या माध्यमातून तर आसेतुहिमाचल भारत एक करून टाकला किंवा मुद्रणाच्या शोधानी किंवा मुद्रण विद्येच्या प्रसारानी समाज आणि समाजाची कविता बदलली. समाजपरिवर्तन वगैरे जे काय असतं ते झालं व आपल्याला भारतीयतेची जाणीव झाली. कवितेमुळे असं काही झाल्याची उदाहरणे नाहीत. महाराष्ट्रात बघा टिळकांनी व्यापक राजकीय आणि सामाजिक पातळीवर लोकचैतन्य गोळा केलं. ते त्यांना समकालीन असलेल्या केशवसुत किंवा बालकवी किंवा बी वगैरेंचं काम नव्हतं. बा. रं. सुंठणकर कर्नाटकातले. ते त्यावेळच्या हकिकती सांगत असत-टिळक, त्यांचे लिखाण, भाषणे आणि त्यांचा केसरी हे फॅसिनेशन बनलं होतं. तेव्हा कित्येक कानडी लोकांनी केवळ केसरी वाचता यावा याच्यासाठी मराठी शिकल्याची उदाहरणे आहेत. तेव्हा टिळकांचा जर तुम्ही सूक्ष्म अभ्यास केला, तर असं लक्षात येईल की, टिळकांनी एक आर्थिक घडीसुद्धा बसवायचा प्रयत्न केला किंवा महात्मा गांधी आणि त्यांच्या चळवळीचं उदाहरण बघा म्हणजे इतकं मोठं नोबेलबिबेल मिळूनसुद्धा टागोरांच्या प्रभावानी काही कुठल्या समाजात काडीसुद्धा हलल्याचं उदाहरण नाही किंवा बंगालचं किंवा एकंदरीत देशाचं राहणीमान उंचावल्याचं उदाहरण नाही किंवा मर्ढेकरांच्या किंवा अगदी कुसुमाग्रज, बोरकर, पाडगांवकर, खेबुडकर आदींमुळे समाजात काही परिवर्तन झाले नाही. आजही आपल्या समाजात जे परिवर्तन झाले आहे किंवा होते आहे त्याला संदेशवहनाच्या तंत्रातली क्रांती आणि बाजारशक्तींच्या लाटा कारणीभूत आहेत. जागतिकीकरणाचाही संदर्भ त्याला आहे. याच्यात कोणत्याही देशातला कवी, 'कवी'च्या भूमिकेतून काहीही काडीचं परिवर्तन घडवू शकत नाही. जो कोणी कवी कवितेच्या हत्यारानी समाजपरिवर्तन करण्याची भाषा करतो तो दुसऱ्याची आणि स्वतःची विनानफा फसवणूक करत असतो. समाजपरिवर्तन हे कवितेचं कामच नाही. ते काम दुसऱ्या लोकांचं आहे. आता एखादा माणूस हा कवी पण असेल आणि समाजपरिवर्तनाचा कार्यकर्तापण असेल तर गोष्ट वेगळी-आणि ती स्वीकार्य आहे. पण केस कापायचे, तर न्हावीच पाहिजे तुम्ही त्यासाठी सर्जनकडे जायची गरज नाही.

कवितेला समाजपरीवर्तनापेक्षा आत्मपरिवर्तनाचे हत्यार मानणे जास्त सयुक्तिक होईल.

५. १९९० ते २००० ला कवितेचे दशक म्हणण्याऐवजी २१व्या शतकाला मी कवितेचे शतक म्हणेन. २१ व्या शतकातला जवळपास प्रत्येक कवीसुद्धा मागच्या शतकातल्या कोणत्याही कवीपेक्षा दसपटीने रसरशीत आणि जिवाच्या आकांतानी कविता लिहितो आहे. याचं कारण आज एकविसाव्या शतकात मराठी भाषेच्या अस्तित्वालाच घोर लागलेला आणि आपलं सगळं अस्तित्वच आज पणाला लागलेलं आहे. आपल्या नरड्यालाच आज नख लागलेलं आहे. आज आपण सगळेच एका झटक्यात याची देही याची डोळा याची गावा 'परप्रांतीय' बनलो आहोत. आज वर्जेश सारखा जन्माने गुजराथी असलेला कवी किंवा सलील वाघ सारखा कवी निर्वाणीच्या आणि कडोनिकडीच्या भाषेत लिहितो आहे किंवा श्रीधरसारखा अजस्र कवी सगळंच गिळंकृत करतो आहे. निवि, मंगेश, हेमंत, मनवर, गणेश ही सगळीजणंच ज्या पद्धतीने युद्धपातळीवर भाषा वापरताहेत ते चवताळलेपण केवळ अभूतपूर्व आहे. आपले अस्तित्वाचे आणि अभिव्यक्तीचे सगळे प्रश्न अंतिम ऐरणीवर आल्याची ही लक्षणे आहेत. भाषेतील आशयाचा पर्याय आपलं दार ठोठावयाला लागल्याची ही चिन्हे आहेत आणि हा भाषा व्यवहारच पणाला लागण्याचा फेनामिना जागतिक आहे. इंग्रजी, फ्रेंच वगैरे भाषाही आज आपल्या स्वतःच्या अस्तित्वाच्या लढ्यात व्यग्र आहेत. त्या त्या विषयातल्या तज्ज्ञांशी बोलताना हे ठळकपणे जाणवतं.

अर्थातच या सगळ्या प्रकाराचे काही साईड-इफेक्टसही आहेत. यात वाईट गोष्ट अशी की, आधुनिकीकरणाने आणि त्यापाठोपाठ आलेल्या जागतिकीकरणाने सगळ्या गावांचं, शहरांचं रूपांतर बाजारपेठांमध्ये झालं आणि सगळ्या बाजारपेठांचा तोंडावळा एकसारखा झाला. बिसलरी बाटल्या सगळीकडे, पेप्सीकोक सगळीकडे, औषधं, टॉनिक, साबणं सगळीकडे, शहाळी सगळीकडे, ब्रँडेड सगळं तेच तेच. तसं आजच्या कवितेतही झालं आहे. आज 'याची' कविता 'त्याची' म्हणून छापली तरी कुणालाही काही पत्ता लागणार नाही इतका सगळ्यांच्या कवितेत सारखेपणा, तोच तोच पणा आलेला आहे. याचं कारण सगळ्यांचं विश्व आक्रसून गेलं आहे. सगळेजणं एकाच भाषेवर, एकाच जीवनरूपावर, एकाच अनुभवपुंजावर हक्क सांगू पाहात आहेत. अजून पाचसात वर्ष हे असंच चालेल.

मी इतरत्र म्हटल्याप्रमाणे नैसर्गिक विज्ञानात जे स्थान गणिताचं असतं तेच कलेत कवितेचं असतं. काव्याचा अनुभव आपण कोणत्याही कलेतून वा जीवनानुभवातून घेऊ शकतो तरी कविता हेच काव्याचं अत्युत्तम सुवाहक असतं. किंबहुना काव्याची ही सुपरकंडेक्टीव्हिटी (अतिवाहकता) कवितेला इतर वाङ्मयप्रकारापासून वेगळी पाडते. कविता आणि कादंबरी यांची तुलना होऊ शकत नाही. कारण कविता ही जास्त व्यापक आहे. मूलभूत आणि आदिम आहे. समावेशक आहे. अनुभूतीच्या सर्वात जवळची आहे. अनुभूतीच्या अनंत शक्यता प्रदान करणारी आहे. तुम्ही कोलटकरांच्या कविता वाचा आणि भाऊ पाध्यांच्या डझनभर कादंबऱ्या वाचा. कोलटकरांच्या तुलनेत पाध्यांच्या कादंबऱ्या निव्वळ निरर्थक फापटपसारा वाटतात. नेमाड्यांच्या कविता बघा आणि कादंबऱ्या बघा. कोसला ही एक दीर्घकविताच आहे म्हणून सोडून द्या. अन्यथा बाकीच्या त्यांच्या कादंबऱ्या निव्वळ भयानक होत्या. मात्र कवी म्हणून नेमाडे श्रेष्ठ होते. अगदी ग्रेसचंही उदाहरण बघा. तोच प्रकार आहे. मराठीच्या संदर्भात तरी एक शाम मनोहर सोडल्यास कुणी ताकदीचा कादंबरीकार झालेला नाही. त्यामुळे विसाव्या शतकातल्या मराठीत तरी कविता हा श्रेष्ठ वाङ्मयप्रकार म्हणावा लागेल. एकविसाव्या शतकात काय होईल काही सांगता येत नाही. कारण मराठी भाषेला-साहित्याला मासबेस फक्त टीव्ही सिरीयल्सपुरताच राहील का काय अशी भीती आहे. सगळे कथाकादंबरीकार, नाटककार आता सिरीयल-हिस्टेरियाचे बळी ठरले आहेत.

६. २० व्या शतकात कवितेची सर्वांगीण आणि मूलभूत समीक्षा महाराष्ट्रात (किंवा भारतातही) दिलीप चित्र्यांचा अपवाद वगळला, तर फारशी कोणी केली नाही. नाही म्हणायला द. ग. गोडसे, विश्वनाथ खैरे यांच्यासारखे अपवाद होते. मराठीत पण चित्र्यांनी कवितेकडे एकाचवेळी आतून आणि बाहेरून बघण्याची समज दिली. एकाच कलाप्रकारावर अवलंबून न राहता सगळे जीवनव्यवहार कवितेच्या संदर्भात आवाक्यात घेता येतात हे या समीक्षेने लक्षात आणून दिलं. मूळापर्यंत जाणारी, रेलेव्हंट आणि इंटरडिसीप्लनरी समीक्षेची सुरुवात (आणि शेवटही) चित्र्यांपासून झाली. पण या व्यतिरिक्त सगळा आनंदीआनंदच आहे. एक तर आपल्याकडे समीक्षेचे दोनच प्रकार आहेत. वर्तमानपत्री समीक्षा आणि प्राध्यापकी समीक्षा. वर्तमानपत्री समीक्षा ही फक्त प्रकाशकांकडून (किंवा पुस्तक माफियांकडून) व्यापारी तत्त्वावर भाडोत्री लोकांकडून लिहून घेतलेली असते. ॲकेडमिक समीक्षा ही निव्वळ हितसंबंधांवर आधारलेली असते म्हणून. पण त्या पाठीमागे फार मोठी प्रांतवादी, राजकीय गटवादी, करिअरवादी षड्यंत्रं कार्यरत असतात. निव्वळ गुणवत्तेच्या आधारावर काव्याची समीक्षा करण्याचं धैर्य आणि लायकी फार थोड्या प्राध्यापकांमध्ये असते. आता तर मराठीचे प्राध्यापकच फारसे उरलेले नाहीत. कारण मराठी शिकायला बोंबलायला जातो कोण? सगळ्या विद्यापीठांमधून जर मराठी विषय आणि त्याच्यावर चरणारी प्राध्यापकांची बांडगुळं जर हद्दपार झाली, तर सुंठेवाचून खोकला गेला असंच म्हणावं लागेल. या सगळ्या समीक्षकांची रॅकेटस् असतात. या पुढच्या काळात मात्र कवितेवर दर्जेदार समीक्षा लिहिली जाईल, अशी माझी अटकळ आहे. मात्र, ती समीक्षा प्राध्यापक-पत्रकारांकडून लिहिली जाणार नसून वेगवेगळ्या व्यवसायांमधून आलेल्या लोकांकडून (ज्यांचे पोटापाण्या करिअर सदृश्य हितसंबंध लेखनव्यवहारात गुंतलेले नाहीत)

लिहिली जाणार आहे.

७. कोणत्याही आधुनिक-उत्तर आधुनिक मानवाप्रमाणे मीही एकाच वेळी अनेक भूमिकांमध्ये जगतो. या सगळ्या भूमिका एकमेकांसमोर वेगवेगळ्या प्रतलांमध्ये उभ्या असतात. जगण्याच्या प्रक्रियेत एका प्रतलाचं प्रतिबिंब दुसऱ्या प्रतलात अपरिहार्यपणे उमटतं. यातल्या काही प्रतलांची कविता होते. हे जगण्यातून येतं, जगण्याचाच भाग असतं. याशिवाय जगण्यापलीकडच्या गोष्टींचा वेध मी घेतो. त्याचाही प्रभाव माझ्या कवितेवर असतो. या सगळ्या गोष्टींशिवाय लहानपणापासून आलेल्या संस्कारांचा, जी मूल्यं (एथिक्स, जस्टीस, फ्रीडम वगैरे) मी वेळोवेळी स्वीकारली-नाकारली त्यांचा आणि ज्या वैज्ञानिक संकल्पना मी माझ्या साक्षात्कार विश्वाचा हिस्सा म्हणून वागवल्या-मी जे जगलो, जे जगणं जाणलं आणि माझ्यासमवेत जो समाज आणि काळ प्रवाही राहिला. मला समकालीन असलेल्या अस्तित्वाच्या संदर्भात मला समकालीन नसलेलं सार्वकालिक वास्तव मापायचा प्रयास केला, या सगळ्या धडपडींचा प्रभाव माझ्या कवितेवर असतो. या गोष्टी प्रवाही, सतत बदलत असतात.

८. माझं जीवन जसं बदललं, वळणं घेत राहिलं तसतसे कवितेचे बाह्य तपशीलही बदलत गेले. मिळालेल्या नवीन माहितीचे, जुन्या टाकाऊ झालेल्या माहितीचे संदर्भही बदलत गेले. मूल्यचिकित्सेची प्रक्रिया मात्र माझ्या कवितेत खुलेपणानी-पारदर्शीपणानी सतत येत राहिली आहे असं मला वाटतं. याचं कारण मी जरी जगण्याचा पुरस्कर्ता असलो, तरी जगण्याच्या मर्यादा मला नीट समजल्या आहेत. जीवनातून जीवनमुक्त होण्याची आस माझ्या अगदी सुरुवातीच्या कवितांपासून ते अजूनही कायम आहे. खरा कवी कवितेचा प्रपंच नेटका करून परमार्थाकरता कवितेतून सहजपणे बाहेर सटकतो. तोच परमार्थ असतो. हा 'सटकलेपणा' आपल्याला आपल्या कवितेच्या बाहेर उभं राहून आपल्या कवितेकडे बघायचे बळ देतो.

९. माझा जन्म २०व्या शतकाच्या उत्तरार्धात गुजरात (पूर्वीचा सौराष्ट्राचा भाग) मध्ये झाला. आई आणि आजोळ गुजरातमधलं आणि वडिलांची पाळंमुळं टिपीकल पश्चिम महाराष्ट्रात बारामती जवळच्या एका खेड्यात. दोघंही भिन्न पार्श्वभूमीचे असले तरी पेशा दोघांचाही एकच होता शिक्षकाचा. घरात हिंदी, इंग्रजी आणि मराठी भाषेच्या अभ्यासाचेच सतत वातावरण. वडिलांचे मराठी, इंग्रजी, हिंदी आणि संस्कृत या चारही भाषांवर कमालीचे प्रभुत्व होते. ते स्वतः उत्तम वक्ते होते. शिवाय शिक्षक संघटनेत सक्रिय होते. कट्टर काँग्रेसवाले असूनही आणीबाणीच्या काळात ते आणीबाणी विरोधात सक्रिय होते. नंतरच्या संप वगैरे भानगडीत ते होते. एकदा सत्याग्रह करून जेलमध्येही जाऊन आलेले आठवतात. घरात सगळ्या प्रकारची मासिके, पुस्तके यायची. फक्त साहित्यविषयकच नाही, तर सगळीच. उदाहरणार्थ, लहानपणी आमच्याकडे सायन्स टुडे यायचं (दिग्दर्शिका अपर्णा सेन हिचा नवरा त्याकाळी त्या मासिकाचा संपादक होता). नंतर काही काळ वडिलांनी नाथ संप्रदाय स्वीकारला होता. त्यामुळे तोही प्रभाव आपोआप आला होता. आमच्या घराजवळच राहणाऱ्या माझ्या एका मावशीला उत्तम फ्रेंच येई. आईचं शिक्षण हिंदी माध्यमातून झालेलं होतं. तिलाही हिंदी, मराठी, गुजराती अस्खलित येई. वडिलांचे समव्यावसायिक मित्र नाटक, साहित्य, अध्यापन, संशोधन, प्रकाशन अशा क्षेत्रातले होते आणि त्यांचा स्वभाव एकंदर गोतावळा जमा करण्याचा असल्याने (माझ्या स्वभावाच्या अगदी विरुद्ध). या सगळ्यांचा सतत सहवास आणि राबता आमच्याकडे असे. या लोकांच्या सहवासाने माझी भाषा घडत गेली. नंतर लघुनियतकालिकांच्या भाषेचा, शैलीशास्त्राचा प्रभाव आला. नंतर नोकरीधंद्याला लागल्यावर एक पथ्य मी मनाशी पक्कं ठरवलं होतं की, काहीही झालं तरी कविता (किंवा लेखन, कला) आणि व्यवसाय कधी मिक्स होऊ द्यायचे नाहीत. म्हणजे प्राध्यापकगिरी, पत्रकारपणा, लेखकपणा हे असले धंदे कधी पोट भरायचा व्यवसाय म्हणून करायचे नाही. मुंबईतल्या एका आघाडीच्या ॲड एजन्सीतही काम केलं ते स्टुडिओ मॅनेजर म्हणून. म्हणजे टेक्निकल कामच. यातून मला माझी भाषा सापडत राहिली - राहाते असं वाटतं. भाषेचा रियाज सतत हवाच. तो वाचनातून होतो तसाच सतत लिहीत राहण्यातून होतो. दिसामाजी काहीतरी लिहावे (पण लगेच प्रसिद्ध करायच्या भानगडीत पडू नये) आणि प्रसंगी अखंडित वाचीत जावे. कुठलाही विषय वर्ज्य मानू नये. सोवळे-ओवळे मानू नये-मी तरी मानत नाही. कविता सोडून मी इतर सर्व गोष्टी जास्त जास्त वाचायचा प्रयत्न करतो. कविता मात्र जर कुणी आवर्जून सुचवली तरच वाचतो. आज मराठी भाषा चहुबाजूंनी धगधगून फुलून आलेली आहे. विज्ञान, तंत्रज्ञान, वैद्यक, संगणक, व्यापार, अर्थव्यवहार सगळ्या विषयांवर मराठीतून लिहिणाऱ्यांची आज वानवा नाही. अगदी आनंद जोशीसारखा डॉक्टर असो, अभिजित ताम्हणेसारखा चित्रआस्वादक असो, जयंत गाडगीळसारखा वैज्ञानिक असो किंवा हेमंत दिवटेसारखा प्रकाशक असो. अशी भाषेला चहुबाजूंनी भिडणारी पिढी आपल्यासमवेत असताना तर हे अगदीच शक्य आहे. आपल्या समकालीनांसमवेत भाषेच्या समरांगणावर उतरणं हाच एक रियाज आहे. भीमसेनजींना एकदा विचारलं होतं की, 'आप रियाज कब करते है?' ते उत्तरले की, 'इतक्या मैफिली करतो की, तोच रियाज होऊन जातो.' तात्पर्य कवीने कविता कमी लिहावी आणि भाषा जास्त. त्यातूनच कविता 'सापडण्याची' शक्यता असते.

(सलीलचा 'सलील वाघ ह्यांच्या निवडक कविता' हा संग्रह प्रकाशित झालाय. त्याचा नवा संग्रह लवकरच बाजारात येतोय, 'सध्याच्या कविता' ह्या टायटलखाली ! शिवाय शमशेरच्या कविता 'शमशेर' ह्या काव्यसंग्रहात तो अनुवादरूपात मराठी वाचकांना देतोय.)

▼▼▼

श्रीधरच्या प्रश्नावलीची उत्तरे

-सचिन केतकर

१. प्रत्येक गोष्टीची व्याख्या असलीच पाहिजे, ह्या आग्रहाविरुद्धच जणू कविता उभी राहिलेली दिसते. म्हणून ती स्वतःच्याच व्याख्याना आव्हाने देते आणि 'काव्यात्मकतेच्या' प्रस्थापित प्रचलित व्याख्याना ओलांडून अकाव्यात्मक समजल्या जाणाऱ्या प्रदेशात संचार करतानाही आढळते. मानवी सृजनशीलतेचा भाषिक आविष्कार म्हणजे वाङ्मय,असं समजलं तर भाषेच्या सृजनशील शक्यतांचा वेध घेणे हा कवितेचा जणू मुख्य गुणधर्मच आहे असं वाटतं. मी कवितेला निव्वळ स्वतःच्या परिचित-समान जाणिवांची 'अभिव्यक्ती' म्हणून पाहात नाही, पण अपरिचित-अबोध जाणीवाचं प्रकटीकरणही होत असतं आणि नवीन भावसृष्टीची निर्मिती म्हणूनही मी पाहातो. माझी कविता परिचित विश्व सोडून अपरिचित अगोचर विश्वाच्या वाटेने प्रवास करणारी, काहीतरी शोधणारी कविता आहे, असं मला वाटतं. म्हणूनच मला वाटतं की, कवीला काय म्हणायचंय ते महत्त्वाचं राहात नाही, पण कवितेला काय म्हणायचंय हे अत्यंत महत्त्वाचं आहे.

अस्वस्थ करणारी 'लोकप्रिय' प्रचलित कवितेच्या ठोकळेबाज चेहऱ्याला, तिच्या बालबोध विचाराला, तिच्या सरधोपट भाषेला छेद देणारी, कल्पकपणा, सृजनशीलता, बौद्धिक-दार्शनिक त्यात मिश्रता असलेली कविता मला आवडते. जी कविता लिहिताना कवीसमोर आव्हान म्हणून उभी राहात नाही ती लिहिण्यात फारसा अर्थ नसतो. जी कविता वाचकासमोर आव्हान म्हणून उभी राहात नाही ती वाचण्यातही फारसा अर्थ नसतो.

२. व ३. शाळा कॉलेजात वाचलेले विल्यम ब्लेक, शंकर्सपीय, शेले, येटस, डन, टेड ह्यूज, डिलन टॉमस, एलियट, वॅलेस स्टीव्हन्स, विल्यम कारलोस, विल्यम्स वगैरे सोबत नंतर वाचलेले प्लाथ, मॅरियन, मूर, नेरूदा, पाझ, बोरहेन, लॉर्का वगैरे प्रचंड आवडतात. फ्रेंच सररीयलीस्ट, सिमबलीस्ट, ईमेजीस्ट कविता आवडते.

भारतीज जुन्या कवींमध्ये कबीर, नरसिंह मेहता, अश्वोभगत, गालीब, मीरा, कन्नड वचनकार, तुकाराम, आमीर खुसरो थोर कवी ग्रेटच आहेत. मराठीत कोल्हटकर, चित्रे, डहाके, ढसाळ आणि मर्ढेकर आवडतात. गुजराती आधुनिक कवींपैकी रावजी पटेल, सुरेश जोशी, शितांशु मेहता, मणिलाल देसाई आणि गुलाम महंमद शेख आवडतात. भारतीय इंग्रजी कवींमध्ये जयंत महापात्रे, ए. के. रामानुजन, आर. पार्थसारथी, चित्रे आणि कोल्हटकर आवडतात. तरुणांमध्ये मंगेश काळे, मोहन बोरसे, वजेश सोळंकी, अरुणचंद्र गवळी, नितीन रिढ, नितीन कुलकर्णी, नितीन अरुण कुलकर्णी, हेमंत दिवटे, श्रीधर तिळवे चांगल्या कविता लिहितात. पण सातत्याने चांगल्या कविता लिहीत राहिलं पाहिजे असं वाटतं. वर उल्लेखिलेल्या सर्व कवितांच्या वाचनाचा गाळ मनाच्या कुठल्यातरी कोपऱ्यात साठला असणारच आणि माझ्या कवितेत कुठल्यातरी स्वरूपात प्रगट होत असणार. कविता, विशेष म्हणजे चांगल्या कविता उर्जेचा पुंज असतात आणि सर्व चांगल्या कवितांची ऊर्जा शोषून माझ्या कवितेला खतपाणी पोषण मिळतं. ह्याला 'प्रभाव' म्हणा की काही म्हणा.

४. 'Ideology' संज्ञेचा व्यापक अर्थ जीवनदृष्टी / दर्शन असा होतो. कवीच्या 'Ideology' पासून कविता वेगळी करून पाहाताच येत नाही. कारण ह्याचं दर्शनीय रूपांतर कवितेत झालेलं असतं. पण 'Ideology' ह्या संज्ञेचा अर्थ 'वाद' किंवा 'पक्षाची विचारधारा' एवढा संकुचित केला, तर 'Ideology' शी कवितेला बांधून ठेवण्याची काहीच गरज नाही. भाषणबाजी करणारी, सूत्राचार करणारी, सरळीकरण करणारी, दुसऱ्यांना सुधारायचा प्रयत्न करणारी, व्याख्यानं देणारी कविता मला कंटाळवाणी वाटते. ठरावीक भूमिका घेऊन लिहिलेल्या कवितेत ठरलेल्या गोष्टीच सापडतात. सृजनशील कविता लिहिण्यासाठी प्रतिकूल वातावरणात कविता लिहिणं हीच एक भूमिका आहे. कविता लिहिणे म्हणजचे राजकीय कृत्य करण आहे. श्री. अशोक वाजपेयी म्हणतात, त्याप्रमाणे कविता 'एक' सारखेपणाच्या साम्राज्यशाहीसमोर, हुकूमशाहीसमोर गनिमी युद्ध आहे. कविता त्यांच्या मते एकमात्र टिकाऊ लोकशाही आहे. कारण जगाच्या बहुकेंद्रियतेला ती तिचा आधार बनवते. मला वाटतं फक्त प्रचलित राजकीय 'वादा' साठी प्रचार करणारी कविताच राजकीय नसते, तर भाषेच्या साचेबद्ध, ठोकळेबाज इमारतींना खिळखिळीत करणारी कविता ही राजकीयच असते. त्याचं कारण म्हणजे 'विचार' आणि 'भाषा' ह्या दोन वेगळ्या गोष्टी नाहीत. ज्याला आपण 'भाषा' म्हणतो ती फक्त संप्रेषणाचं साधन नसते, पण त्यात आपली जगाकडे, स्वतःकडे पाहायची दृष्टी, आपल्या जाणिवा, मूल्ये, वैचारिक मंथनाचा इतिहास गुंफला गेलेला असतो. जेव्हा भाषिक साच्यापलीकडे जाण्याचा प्रयत्न कविता करते तेव्हा इतरही बऱ्याच गोष्टी ती ओलांडत असते. तरीही मला वाटतं समाजात परिवर्तन आणण्यासाठी इतर कुठल्याही परिबळापेक्षा तंत्रज्ञान Technology अधिक जबाबदार असते. आण्विक क्षेपणास्त्र, एके फोरटी सेव्हनच्या युगात कवितेला 'हत्यार' मानणे भलतेच रोमँटिक वाटते. कवितेमुळे क्रांती होते असे मला वाटत नाही, पण ते स्थिरावलेल्या अश्मीभूत भाषेला ओलांडायचा प्रयत्न करते तेव्हा ती मानवीय दृष्टीच्या नव्या शक्यता नक्कीच प्रगट करत असते. सूक्ष्म पातळीवर चांगल्या कवितेचे पडसाद नक्कीच उमटत असतील. मला डिलन टॉमसचं एक वाक्य आठवतं, 'The world is never the same once a good poem is aded to it.'

५. परंपरा अनुकरणामुळे नव्हे तर परिवर्तनामुळे जिवंत राहते. १९९० च्या दशकात पुढे आलेली कविता नक्कीच वेगळी वाटते. आधुनिकतावादी मराठी कविता १९७५ ते १९८५ 'Parochial' पर्यंत व आत्मसमाधानी झालेली वाटते. त्यात तोच तो पणाही जाणवतो. ग्रामीण, स्त्रीवादी, दलित, शहरी वगैरे कविता 'Cliched' झालेल्या, 'ठोकळेबाज' झालेल्या वाटतात. त्यात ठरावीकपणा आलेला वाटतो. सृजनशीलता 'Cliche' ची शत्रू असते. आजच्या कवीसमोर एकतर आधुनिकतावादी कवितेच्या प्रभावातून कसे बाहेर पडणे हा प्रश्न आहे, तर दुसरीकडे प्रचलित, लोकप्रिय कवितेचा ठोकळेबाजपणा व सरधोपटपणा कसा टाळायचा हा प्रश्न आहे. त्याचबरोबर जागतिकीकरण, माहिती तंत्रज्ञानात क्रांती, उदारीकरण, सोव्हियट युनियनचा अस्त, धर्मांधतेचा जागतिक राक्षस वगैरे प्रचंड जागतिक उलाढालीमुळे आपल्या समाजात आलेले मोठे बदल दिसतात. एक दोन उदाहरणे म्हणजे सर्व जातींमधून स्वतःची मूळं विसरू पाहणारा 'वरच्या' जाती, वर्गाचे अनुकरण करणाऱ्या प्रचंड मोठ्या मध्यमवर्गाचा उदय आणि इंटरनेट/ माहितीतंत्राच्या विस्फोटामुळे बदललेली जीवनशैली स्वतःच्या नवीन जीवनशैलीला स्पर्शकारी नवीन कविता हवी अशी इच्छा बऱ्याच कवींना वाटणं साहजिक आहे. नवीन सांस्कृतिक समस्यांच्या सामोरी जाणारी नवीन कविता हवी असं वाटू लागलं. त्याचबरोबर जे काही आजपर्यंत लिहिलं गेलंय त्याहून काहीतरी वेगळं लिहायला हवं असं प्रत्येक सृजनशील कवीला वाटत असतं. ह्या सगळ्या गोष्टींमध्ये आजचे कवी नेहमीच यशस्वी होतात असं नाही. तरीही प्रयत्न या त्या दिशेनं असतोच. म्हणूनच आजच्या तरुण पिढीच्या कवितेत नवी चेतना जाणवते. मराठी वाङ्मय इतिहासात ह्या कवितेचं स्थान काय हे इतिहास व भविष्यकाळच ठरवेल. सध्या सांगणं अवघड

आहे. आपल्या पिढीला अधिक अभ्यासू, चिंतनशील, चौकस व कल्पक होण्याची नितांत गरज आहे. टी. एस. एलियट ज्याला 'Historical Sense' म्हणतात व वयाच्या पंचविसाव्या वर्षांनंतरही जी मांडणी कविता लिहित राहते त्यांना 'ऐतिहासिक भान' अनिवार्यच आहे. 'ऐतिहासिक भान' म्हणजे कोणत्या प्रकारच्या कविता, किती प्रमाणात, कोणत्या संस्कृतीत, ऐतिहासिक संदर्भात लिहिल्या गेल्या ह्याची माहिती असणं म्हणजे पुनःआवर्तन टाळता येतं. भूतकाळातल्या चांगल्या उपेक्षित गोष्टी पुन्हा नव्याने मांडता येतात. Historical Sense म्हणजे आपण कोन्या पाटीवर कविता लिहित नाही आहोत हे भान. त्याचबरोबर एलियट म्हणतात, त्याप्रमाणे 'Art never changes, but its material are never the same' कला बदलत नसते, पण तिची सामग्री मात्र तीच राहात नाही. फक्त मागच्या पिढीच्या नावानं खडे फोडून स्वतःच स्थान निर्माण होत नसतं. पण अधिक दर्जेदार, सकस लेखणीनीच हे शक्य होत असतं हे लक्षात ठेवावं.

६. कोणता वाङमयप्रकार श्रेष्ठ कोणता कनिष्ठ हा वाद कॉलेजच्या कट्ट्यावर शोभतो. कलांमध्ये उच्च-नीच क्रम लावायचा का? मला कविता व कादंबरीची योग्य प्रकारे तुलना वाचायला आवडेल. एकाच कवीची कादंबरी व त्याचीच कविता किंवा एकाच कालखंडातील सामाजिक अवकाशाच्या कविता किंवा कादंबरीला शेजारी ठेवून तुलनेतून काहीतरी सापडू शकेल. पण ही तुलना 'iontent' च्या पातळीवरच सीमित असेल असं वाटतं.

कलांना पद्धतशीरपणे समजून घेण्याचा प्रयत्न म्हणजे समीक्षा. आपल्या भाषांमध्ये सुरुवातीच्या पाच-सातशे वर्षांत वाङमयाविषयी विचार जरी सापडला, तरी समीक्षा अशी जवळ जवळ नव्हतीच. एकोणीसाव्या शतकात वाङमयाच्या छापील स्वरूपाबरोबर आणि गद्याबरोबर आधुनिक समीक्षा जन्माला आली. म्हणजे जिथे साहित्य सात-आठशे वर्षांपासून आहे तिथे समीक्षा मात्र शे-दोनशे वर्षे जुनी आहे. म्हणून ती वाङमयाच्या मागे पडणे साहजिकच आहे. चांगली समीक्षा न लाभणं कवीच आणि वाचकांचं दोघांचं दुर्दैव म्हणावं लागेल. मध्यकालात Critical thought च्या अभावामुळे साहित्याचं संप्रदायीकरण झालं आणि कर्मकांडाचा एक भागच झालं. पाश्चात्य समीक्षेतील साधनांचं अंधानुकरण वाईट तसाच त्यांचा तिरस्कारही वाईट आहे. ह्या साधनांना त्यांच्या सामाजि स्कृतिक संदर्भात समजून ती स्वतःच्या संदर्भात किती उपयुक्त आहेत ते पाहावं. थोडक्यात, पाश्चात्य समीक्षात्मक विचारांना 'Contextualize' करायला हवं.

७. कविता व्यक्तित्त्वाच्या सृजनशील घटकातून व्यक्त होत असली, तरीही त्यात चित्रे म्हणतात त्याप्रमाणे 'आत्म्याचा आकांत' असतो, तळमळ असते, दुःख असते, माझ्याही कवितांना बाजू असतेच. वैचारिक गोंधळ, भावनिक गोंधळ, घुसमट, रुग्ण आत्मा, रुग्ण शरीर सगळंच काही येतं. फक्त भंपक कल्पनाशक्तीची जोड असते.

८/९. अवकाशाबरोबर, व्यक्तिमत्त्वाबरोबर कविता बदलली आहे. १९७२ साली माझा जन्म दक्षिण गुजरात ह्या समुद्र किनाऱ्यावरील वलसाड नावाच्या नगरात झाला. आई-वडील कोकणातून वलसाडला ६० च्या दशकात आले. मराठी भाषा फक्त घरगुती संभाषणापुरतीच होती. घराबाहेर सर्वत्र गुजराती. माझ्या शिक्षणाचे माध्यम इंग्रजी. गंभीर स्वरूपाची कविता मला इंग्रजीत सापडल्यामुळे मी कविता इंग्रजीतच लिहायला लागलो. शेक्सपियर, ब्लेक, शैलेच्या प्रमाणात वाईट कविता भरपूर लिहिल्या. १४-१५ वर्षांचा होतो तेव्हापासून कविता लिहितोय. कॉलेजात बी. ए. करताना चवक श्री. अरविंदांच्या प्रभावात इंग्रजीत कविता लिहिल्या. हिंदीही दुसरी भाषा जी मी प्रमाणात बऱ्यापैकी लिहू शकत होतो. तेव्हा मी 'सावित्री'च्या काही भागांचा हिंदीत अनुवादही केला. त्याचबरोबर शेक्सपियरची स्वगतंसुद्धा हिंदीत अनुवाद करण्याचा प्रयत्न केला. आजपर्यंत मी अनुवाद करतोय. इंग्रजी, मराठी, गुजरातीतून अनुवाद मोठ्या प्रमाणात केलेले आहेत. पुढे पीएच.डी.साठी नरसिंह मेहता या थोर गुजराती कवीचा इंग्रजी अनुवाद केला. नाझीर मसुरी, मोना पात्रावाला, मंगल राठोड, नरसिंह 'उजंबा' वगैरे गुजराती लेखकांचा अनुवाद केला व माझ्या पिढीच्या जवळ जवळ वीस कवींच्या शंभर एक कवितांचा अनुवाद केला आहे. मला वाटतं भाषांतरित कृतीचं आणि मूळ भाषेतल्या कृतीचं सांस्कृतिक महत्त्व सारखंच असतं. त्याच्यात उच्च-नीच क्रम करणं उचित नाही. मी एम. ए. करायला बडोद्याला गेलो. तोपर्यंत टी. एस. एलियटच्या प्रभावामुळे माझी कविता अरविंद शेलेच्या प्रभावातून निघून सुधारत होती. बडोद्यात उत्तम अभ्यासक्रम आम्हाला लाभला. सबंध जगातले भाई लेखक डीस्तीयव्हेस्की, फॉकनर, मिलान कुंदेरा, ब्रेख्त, स्टापार्ड, जुयीन, अनिल आणि काफ्का सोबत पाश्चात्य समीक्षा तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करावा लागला. देरीदा, फुकी, बार्थ, सेड वगैरे अवघड समीक्षा वाचावी लागली. डॉ. गणेश देवीच्या संपर्कात आलो. त्याच्या 'आफ्टर ॲमनेसीया'सारख्या पुस्तकांमुळे 'अस्मिता' वगैरे संज्ञाना समजून घेण्याचा प्रयत्न केला. त्या प्रभावातच मराठीत लेखनाकडे वळलो व मराठीत कविता लिहिण्याचा प्रयोग केला. ९३ सालात पाश्चात्य मराठी कविता लिहिल्या. मला वाटलं मराठी भाषा मी इंग्रजीपेक्षा अधिक सृजनशीलतेने वापरू शकतो. त्याच काळात चित्रे, कोल्हटकर, सुर्वे, ग्रेस, ढसाळ आणि दया पवारांच्या कविता वाचायला सुरुवात केली. माझ्या वेबसाईटवर (www.geocities.com/sachinkketkar) ठेवलेल्या एका लेखात 'I was fortunate not to study Marathi poetry in school' हे विधान काही लोकांच्या जिव्हारीच लागलं. केशवसूत, 'बी', माधव ज्युलियन, बापट, संत, कुसुमाग्रज, बोरकर तांबेपेक्षा शेक्सपियर, डन, ब्लेक व एलियटचा प्रभाव अधिक सुसह्य वाटतो. मराठीत लिहायला सुरुवात केली तेव्हा सुरुवातीपासूनच माझी 'सेन्सीबिलीटी' आधुनिकतावादी होती. त्यावेळच्या माझ्या इंग्रजी कवितेवरही Imagist सिरीयल कवितांचा प्रभाव होता. मधला 'A Dirge for the Dead Dog and other Incatatiory' कविता बऱ्याचशा ह्या कालखंडातल्या होत्या.

एक मात्र खरं की, गुजरातमध्ये राहिल्यामुळे आणि इंग्रजीतून शिक्षण प्राप्त केल्यामुळे एकही भाषा धड येत नाही, अशी परिस्थिती असल्यामुळे साहित्यिक मराठी भाषा बरीचशी प्राप्त केलेली 'acquired' आहे.

दहा वर्षांत माझी कविता बरीच बदलली. एलियट म्हणतो, तसा 'Historical Sense' ऐतिहासिक समज वाढली, कोणत्या गोष्टी मराठीत झाल्यात, किती वेळा झाल्यात, कशाचं पुनरावर्तन होतंय ह्याचा अंदाज येऊ लागला. त्यासाठी रा. रा. चित्रे, श्रीधर तिळवे, मंगेश काळे, हेमंत दिवटे वगैरे सारख्या वेगवेगळ्या प्रकृतीच्या जाणकार मंडळींबरोबरच्या अलीकडच्या चर्चा उपयुक्त ठरल्या. कविता कवीच्या व्यक्तित्त्वाशी निगडित असल्यामुळे ती पूर्णपैकी कधीच स्थिरावत नाही. तरी 'माझी शैली' म्हणता येईल तशी शैली नुकतीच हाती लागली आहे, असं वाटतं. आजपर्यंत लिहिलेल्या कवितामध्ये जे काही घटक स्थिर राहिले त्यात दृश्य प्रतिभा, महत्त्व, विचारांची गती व फिरकी, सपाट विधानं टाळण्याची वृत्ती, अकाव्यात्मक समजल्या जाणाऱ्या सामग्रीचा उपयोग करण्याची वृत्ती वगैरे मोजता येईल.

अयशस्वी, असमाधानकारक किंवा अपूर्ण कविता लिहिताना 'रियाज' होतच असतो. चांगल्या कवितांचं चांगलं जमण्यामागे फसलेल्या कवितांच्या फसण्याचाही भाग असतो. चांगल्या कवितांचं वाचन इतर अभ्यासही गरजेचा असतोच.

१०. हे राहून गेलं असं वाटतं का? सगळं राहून गेलं असं वाटतं, तर कधी काहीच उरलं नाही असंही वाटतं.

(सचिन केतकर ह्यांच्या कवितांचा संग्रह 'भिंतिशिवायच्या खिडकीतून डोकावताना' ह्या नावाने येत आहे.) ▼▼▼

Towards subjectivity : The journey of Sociological theory

-Rahul Sarwate

"History is discontinuous"- Michel Foucault.

The principle focus of this paper is to review the concept and treatment of subject or 'subjectivity' in theoretical sociology. It is this problem of subject-object relations-which has always been a topic of intense debate in sociology since its beginning.

Sociological theory emerged in the early 19th centuty, designed by thinkers like Tocquevile, Montesquieu, Saint Simon and Rousseau, but the real cornerstone of the discipline was established by Auguste Comte through his philosophy of positivism' and 'the hierarchy of the sciences'. Comte's work best exemplifies the views of the nature of science that dominated the ninetieth century thought which not only took scientific knowledge to the paradigm of all (valid) knowledge, but also saw in science the solution to the major practical problems, thus since its beginning, sociological theory was operating as a scientific instrument to encompassthe social or public sphere.

Social sciences in general and Sociology in particular arose in the larger sociocultural and economic context called 'modernity', which has been a decisive factor on the development of social theory. Modern itself depicts advancement and the modernity exhibits the change in the social matrix. The change can be seen in terms of scientific knowledge, urbanization, change in attitudes at the societal level and the allied processes of change and growth.

.Sociological theory was an attempt to build an instrument that can mirror the change that was taking place in the western society in the modern era. The condition was that the instrument should provide 'authentic' knowledge-i. e. it has to be 'objective', 'neutral' and 'universal'-the very characteristics of scientific methodology.

Although scienticism was an important characteistic of modernity, it was not the only one, the other dominant values implicit in modernity were, superiority of west over the remaining world, superiority of man over woman, whites over blacks.

Social theory has gone through various phases to reach what is famously known as 'post-modernism', which according to Rosen is, "enlightenment gone mad". The traces of these phases can be broadly seen as influenced by distinctive thinkers namely, kant and the hermeneutic thought, Max Weber's concept of 'Verstehen', Mead and Cooley's social psychology, Phenomenology of Husserl and Schutz and importantly the postmodern thught propounded by thinkers like Foucault, Derrida, Lyotad, Jameson, Bauman and others.

Sociology was trying not only to express qualitative data quantitatively, but also attempting to measure the extent and nature of the modernity in its early years. We can see this strive to locate the changes that were taking place in the very important and extremely influencing works by the three cassical sociologists, namely Marx, Durkheim and Weber.

Marx's treatment of 'alienation' did focus on the separation of self from a productive activity. Marx's analysis of 'relation' is what, in fact is' the most important in Marxism from a subjective point of view. Generally it's a common tendency to equate Marxism with collectivism, which is right up to an extent but Marxism has not ignored the importance of sujbject. Marx's emancipatory ideals always considered the importance of subject. The elaboration of alienation by Marx, apart from Durkheim's conception of Anomie, expressed the repression of (subjective) self in the process of production.

Marx's analysis always rendered importance to the 'social formation". He pointed out the construction of the self or consciousness, being determined by the social location. This no doubt shows his emphasis on objective and macro entities but the treatment of the subject in his theory was equally important.

Durkheim and Weber were the other classical sociologists. Both have immensely contributed to the development of sociological theory. They attempted to comprehend the changes carried out by modernity. Durkheim saw modernity in the emergence of organic solidarily and the changing forms of division of labour. Following Comte's positivistic notions of reality, Durkheim's emphasis was on collectivity and objectivity.

Max Weber and the introduction of the subject : It is Max Weber \who is more important in the discussion of the emergence of subjectivity in the sociological method. Weber is famous as the philosopher of modernity. He saw in modenity, the growth of rationality and changing patterns of authority. Weber's methodologcal essays deal with two overlapping themes-that of subjectivism versus objectivism and irrationality versus rationality in the explication of human conduct. Weber, influenced by the then dominant philosophy in Germany, ('neo-Kantianism') put the subject in the frame of knowledge. He addressed the problem of epistemology of the social sciences. The essential basis of Weber's argument was that human action has a subjective component which differentiates it qualitatively from the sphere of natural reality.

From the premise that human action, necessarily subjective in character, they draw the conclusion that it possesses an irrational or more specifically 'a-rational' quality in the sense that it is not accurately calculable or predictable in the way in which occurrences in the natural world are. This sort of a view point is linked with a rejection of 'causality' as relevant to the explanation of any form of conduct which is 'motivated conduct'. Weber questioned this sort of reasoning by trying to recast the relationship between subjectivism and objectivism on one hand and irrationality and rationality on the other hand. Irrationality of action is the trait by which we recognize the insane individuals, whose behaviour is refractory to our interpretative 'understanding' and thereby is specifically' incalculable'. The interpretation of rational action, Weber emphasizes, depends upon the use of generalizations about typical processes of action what he usually calls 'emprical rules'.

Interpretive understanding was for Weber, methodologically conceived as means which could serve the purpose of objectifying knowledge. Weber insisted that sociology ought to be exactly like the natural sciences or at least as similar to them as diligence and skills of its practitioners can allow with regard to the degree of exactitude and acceptability of its findings.

Weber's life works, at least its methodological aspects, derives its dynamics and purpose from a tension beween his view of social reality, the subject matter of sociology, as irretrievably subjective and his determination to find a way of knowing it objectively.

"The task weber set for himself with unprecedented determination was nothing less than 'objective science of the subjective[2]"

It would be quite interesting to see Bleischer's remark :-

"Non-scientific sociology can be defined by its recognition of the meaningfulness of social phenomena. Macro sociology focusses on objective meaning, thereby paralleing Dilthey's work; where as micro sociology considers subjectively intended meaning as the object of sociology which gives rise to problematic similar to the one that emerged in the discussion of the historical 'Geistewissenschaften' and 'hermeneutic theory'

Both these contermporary stands can claim Weber as their ancestor."[3]

According to the interpretive sociology, action is an intentional mode of interacting in socio-historical reality, which is both changed and reproduced through it. Actors are consequently not passive recipients of existing demands and constrains but conscious, willing agents who create themselves and their environment in an ongoing process. One immediate consequence of this conception of the nature of the 'object' is the necessity to find out the point of an action, to interpret its intended meaning rather than to reduce it to quasi-causal mechanism.

Weber's most important contribution was to understand the meaningfulness of the social reality. How to comprehend the exact meaning of social reality was the question. Weber accepted the actor's own interpretation as authentic. How the subjective actors understand their own action is important than the objective knowledge imposed on their actions by the scientist, the method that Weber called 'Verstehen'. Thus for weber, the aim of sociology is to analyze and explain social action through the study of subjective meanings whereby individuals orient their conduct.

Weber's 'principle of subjectivity' is the most well-known formulation of this consequence in that it requires the researcher to consider the actor's subjectively intended meaning of social action. Contemporary approaches to interpret social reality are also shaped by Weber's work.

The sociological stress on subjectivity is the highpoint in Weber's work. Weber stand in between the positivist notion of society and interpretive sociology such as Phenomenological sociology and ethnomethodology.

Thus from Comte to Weber, sociological theory asked ceertain important questions about its methodology. The important questions were-How to study the qualitative or unquantifiable social phenomena objectively? How to gather universal, unbiased and non-subjective i. e. scientific knowledge about the complex social reality, which depends upon subject?

These questions led to two directions-

1. sociological theory shifted its focus from macro, large units to micro units of analysis.

2. There also happened a shift towards the subjective nature of the knowledge. The social theorists have recognized the importance of the subject or the perceiver in the process of obtaining knowledge.

These directions gave birth to non-scientific sociology, which studied the micro units and recognized the subject. Broadly, it is phenomenological sociology and Ethnomethodology which can be rightly called subject-oriented sociologies.

Phenomenology and Critique of Weber :

Until the emergence of phenomenology, sociological theory was operating under the assumption that reality exists external to the individual; once individuals come into interactions, they form social structures, which put constraints on their subsequent interactions. In other words, epistemological foundations pf social theory can not be based on subjective or interpreative premises; sociology must therefore, inquire into the properties of social structure as well as, the process that create, maintain and change these structures-and that in trying to understand the social world, the contaminating influence of human senses and intellectual bias can be suspended by the application of the scientific method.

Phenomenology questioned these assumption. Its view was-the subjective world of actors is a reality in itself. Theory should not be about what is 'outside' consciousness but rather it should be about how, and in what ways the subjective states of actors are created, maintained and changed. Edmund Husserl, was the pioneer of this theoretical stance in philosophy where as, it was Alfred Schutz, who formulated phenomenological sociology.

Husserl criticized scietific methodology. Science assumes that a factual world exists 'out there', indepedent of, and external to, human senses and consciousness. Husserl asked that if one can only know through consciousness, and if consciousness is structured by an implicit 'life-world', then how can objective measurement of some 'external' and 'real' wold be possible?

According to Husserl, to understand social events, the basic process through which these event are mediated-that is, consciouness-must be comprehended. He advocated what he termed the 'radical abstraction' of the individual from interpersonal experience.

Alfred Schulz tried to apply Husserl's phenomenology to sociological theory. Although his primary concern was to elaborae a conception of a sociological method employing ides adopted from Husserl's phenomenology, Schutz directed his attention mainly to developing a critique of Weber's treatment of subjectivity and rationality.

Schutz started from where Weber had left. He appreciated Weber for giving importance to the subject in sociological epistemology, but he also criticized Weber for several reasons.

According to Weber's exposition of interpretive sociology, the aim of sociology is to analyze and explain social action through the study of subjective meanings whereby individuals orient their counduct. But Schutz tried to show that Weber failed to pursue his arguement far enough. What he took for granted as basic 'material' of analysis, the subjective meaning of action, by no means defines a primitive as he thought it does.

On the contrary, as Schutz shows, it is a mere label for a highly complex and ramified area that calls for much further study-the constitution of 'meaning' in social sciences is problematic in double sense; On one side, from the perspective of the analyst, who shares in the meaning structure of the soical world, at the same time, he seeks to detach himself from it, in order to observe it from the outside and-on the other side, from the perspective of the social actors themselves, for whom 'meaning' is not fixed and irreducible but are continually in flux and in the process of being constructed.

Schutz stresses that a social world can be studied under a subjective and objective frame of reference which is to say that the meaning of a phenomena can be determined in relation to what they mean to the actors involved and to the scientific observer respecively. It is this duality within the social sciences which, according to Bleicher, underlies Schutz's cautious rendering of the principle of subjectivity that 'has to be understood' in the sense that all scientific explanations of social world can and for both certain purpose must refer to the subjetive meaning of the actions of human beings from which social reality originates.

Schutz attempted to base Weberian sociology on Husserlian phenomenology. Schutz sees the social reality as a product of the interactions between the subjective actors. Thus he views the social reality, not as given from outside but constructed through the continuous interaction, which he calls intersubjectivity.

On the problem of intersubjectivity, Schutz takes recourse to the taken-for-granted, common-sense world in which both laymen and sociologists find themselves prior to any reflezive analysis. This primordial sphere.'our environment' is characterized by we-relationship. "It is only from the face to face interaction, from the common-lived experience in the world in the 'we' that the inter-subjective world can be constituted" (Schutz-Phenomenology of social world). Intersubjectivity here stands for mutual understanding achieved through ongoing reciprocal interpretations of the actions of the others.

For Schutz, the questions of 'how it is possible to form objective concepts and objectively verifiable theory of subjective meanings structures', was of highest importance. According to Schutz, meaning is not an immanent feature of an object neither is it a psychic event in the mind of an actor. All meanings results from interpretation; it is something to be constructed rather than to be discovered.

Schutz's criticism is aimed against sociology, which assumes that the meaning of soicial phenomena is given as an object in its own right and that it can therefore be found instead of constructed.

Ethnomethodology : It is a new methodology in sociological theories. Its basic unit of analysis is everday life of people. It studies the common sense methods to provide meaning to the social situation. How meanings arose and how are they placed in social interactions? these are the question which ethnomethodology tries to give an answer to. It is a method developed by Harold Garfinkel in 1967. His famous work is 'Studies in ethnomethodology'.

The intellectual roots of ethnomethodology are in phenomenology of Husserl and its sociological applcation by Alfred Schutz. It is also influenced by linguistic analysis of Ludwig Wittgenstein and J. L. Austin. From those linguistic philosophers, ethnomethodology derivedthe ideas of everyday language philosophy and of human communication.

Husserl in his 'Crisis of European sciences and transcendental phenomenology' discussed the grave situation that the natural scientists of the European countries faced because of their lack of communication with practical ordinary experience. The scientist in his pursuit of truth receives only disinterested, context-free, theoretical information through his natural and social attitudes. Following this Husserlian attitude both Schutz and Garfinkel argue that the facts of the social and the natural world are always conditioned by our milieu and can never be context-independent, that what was only implicitly present in phenomenology becomes explicit in ethnomethodology. Hence the ethnomethodologist seeks to explore the processes by which the factual character of the social world is produced.

One of the major principles of ethnomethodology is to treat 'social facts as interactional accomplishment'. Garfinkel tries to dig out the foundation of the orderliness of social action.[4] He believes that actions are not performed mechanically by the members of society according to certain preset rules or customs. In the previous sociological theories it was generally argued that the orderliness of social action is caused by some rules or principles.

But Garfinkel thinks that the ethnomethodologists should not view behaviour as caused by rules but study instead how people use rules in their every day life. They should realize that the meaning given to an action will depend upon the particular milieu or the context, rather than on any invariant general rule and principle. Hence, the meaning of a particular action is always 'indexical'.

Using the concept of 'Indexicality', Garfinkel directs our attention to the 'occasioned' nature of everday social situations. With the help of various case studies, he wants to show how the words & dees of an individual member are conditioned by the socially organized context. Indexicality thus, suggested that without a specific context, objects and events have equivocal meanings.

Admitting such indexical nature of human action, Garfinkel proposed the 'documentary' method by which both members and the sociologists impose pattern and objectivity on human action. This method enables them to overcome the contingency of humanaction and shows their 'reflexivity'. The reflexive property of social phenomena makes social facts organized in spite of being products of interpretation. "Member's accounts are reflexively and essentially tied for their rational features to the socially organized occasion of their use; for they are features of the socially organized occasions of their use". 3

In general Garfinkel wants to show that social reality is neither pre-given nor coherent and unchageable; it it the result of the reflexive interaction of its members.

Thus, phenomenology and ethnomethodology helped broadening the scope of sociological theory. The philosophical and epistemological stands that these two theories took were quite contrasting with that of positivism; especially Husserl's epistemology which stated that the complete knowledege of phenomena is impossible. This theoretical stand is a further development of 'verstehen', associated with Wever. It paved the roads for the development of an open-ended epistemology, which tried to take complete account of social reality.

Marx's philosophy; rather anti-philosophy was to liberate human being. But his alalysis of consciousness was always in the social context. "...Consciousness is therefore from the very beginning a social product and remains so as long as men exist at all." [5] Marx emphasized on the social context, saying that it shapes the individual consciousness. Thus, it was untill the emergence of phenomenological sociology, subject was perceived as static and thought of as formed rather than in the process of formation.

It would also be interesting to see, over here, the way Thomas Luckmann and Peter Berger perceive social reality. The name of their famous book is 'Social construction of reality'. According to them, sociology of knowledge must concern itself with what people 'know' as 'reality' in their everday non or pre-theoretical life-i. e.common sense knowledge rather than ideas must be the central focus of sociology of knowledge.

For both these thinkers, the 'knowledge' of the 'reality' is important in sociological perspective. They justify the sociological interest in questions of reality and knowledge, because of their social relativity. Berger and Luckmann say that the reality is relative and its knowledge is also relative and therefore it's basically constructed and not discovered.

This view of social reality as 'constucted', although based on phenomenological epistmological foundations, is a step ahead towards subjectivity in sociological theory.

Once it is established that reality is perceived by consciousness of the agency, and the perceived reality is basically constructed, it shows that the construction of the reality depends upon the construction of that agency. Given the basic assumption of phenomenology that reality can not be understood completely, and neutrally, it is the observer who shapes the reality while perceiving.

Post-modernism or an era of uncertainties : Are we living in a post-moden world?Has the history ended? Is the ideology over? If yes. then how to comprehend this changed world? what is the nature of the new social reality?

Since the late nineteen sixties the world has been noticing the so called end of modernity, it declares that the reality is no longer comprehensible. There is no one single, unified world exists any more. The new world is fragmented and impossible to understand by any 'grand narrative'.

Therefore it is an extremely important challenge posed in front of the sociology of knowledge not only to mirror the changing social reality but also to reflect upon it.

Positivism was based on great hopes of enlightenment which had a belief in science as a tool which can make man free from the theological and metaphysical problems. From Comte to Marx and Weber, the sociological tradition was the process of legitimization of science.

Interpretative sociology is an attempt to theorize about various forms of living and a view that there can not be a universal objective which can define all the forms of living. One should not try to see the society with refrence to the objective rationality of the observer, rather on how people interprete world differently, is the kind of understanding which one should seek.

From defining to 'understand'; from universality to 'particularity'; from objectivity to 'subjectivity', is in fact the process which challenged positivist notions of reality and epistemology. This change in the philosophical attitude also criticized the belief in scientific method as the only valid method to attain reliable knowledge.

Critical theorists have shown that science is an ideology which was designed for the development of a 'military-industrial structure'. Culture is that business which makes people follow the rules and not ask questions; it tries to create stereotypical models of thinking. [6]

The decade of 1960 has been a very important period in the context of this change, which is also reflected in social theory. In each sphere of social theory, whether it is hermeneutic inquiry or post-structuralist thought, whether its critical theory or Nietzche's tradition of thought, represented by Foucalt, positivism was highly criticized.

As Zygmundt Bauman has pointed out, it all started with the collapse of the dominance of west over the 'non-west'.[7] Enlightenment was the period in which the 'west' tried to 'civilize' the rest of the world. Later this strong belief in the values of enlightenment eventually started fading away. There was no longer a feeling of certainty or stability among the whole western world about the whole ethos of modernity. The hegemonic relations between the west and the 'orient', began to change. The orient and other cultural identities started to assert themselves.

One also has to take into consideration, the 'information revolution', that should rightly be considered as an important characteristic of this age. There has been an implosion of boundaries and this age has seen a resurgence of identities. The post-modern era, has challenged the modern differentiation between high culture and low culture. Baudrillard described this world as 'hyper-real', where the certainty or determinism is considered to be over. He shows that the definitive criterions for aesthetics or character are no longer universally valid.

The Post-Modern World : For the enlightement 'project', science is an objective and universal method for perceiving knowledge, From Bacon to Descrates to Matx; it was believed that one should search for knowledge in narratives.

It was Lyotard who asserted that there is no difference between scientific knowledge and a narrative because; science itself is a kind of narrative. He defined three meta-narratives whclh provided legitimacy to science :

1. Science leads to development. It helps in making industry and commerce prosper through its application i. e. technology.

2. Science gives independence - i. e. science frees man from exploitation and superstitions.

3. Dialectics of spirit - science leads to freedom and development of human thought. [4]

Thus, Lyotard pointed out that science is also based on these meta-narratives. And no narrative could be proved or disproved objectively. In this sense science can hardly claim to be objective. Therefore, there can not be objectivity and value-neutrality. Lyotard concludes that one should leave these meta-narratives and should accept the relative and subjective conditions of post-modernity.

One may remember in this context, Nietzsche's questions-"how much truth an individual can bear?" his own explanation of this was that one has to have illusions to live; what one could at themost do is to have healthy illusions; i. e. these illusions would not be unscientific, like superstitions ect.

In the post-modern conditions, individual is aware of the limitations of science as well as its potential to be used as a defining and restrictive discourse. Philosophically, science is showed to be less than objective, which is contrary to its claim. Post-modernity starts off from the end of modernity, as some post-modernists believe. It's still a vague term and difficult to define. Post-modernism is a new way to understand the world with a new perspective, which is different than modern.

There were mainly two reactions to the romanticism, of 19th century-first was that of Matx, Mill and Comte. They stressed on the objective nature of the known an the knowledge; where as the other tradition belongs to Nietzsche, Kierkegaard and Schopenhayer. This tradition of thought questioned the authenticity of this objectivity in the nature of the known and the knowledge, Sociological theory has emerged in this background which is also important in order to understand the nature of post-modernity. Post-modernity,shaped by the thinker like Lyotard, Foucault, Derrida, Habermas and Rotty, etc. reflects the influence of both these above mentioned traditions. Generally speaking post-modernity is more aware of the realities like, 'manufacturing consent' or 'hegemony'. Post-modernism acknowledges the importance of interpretation in undertstanding the truth. It does recognize the possibility of 'subjective' understanding of the social reality, rather it asserts the subjective reality.

As Bauman has shown in a hermeneutical way, the intellectual is merely an interpreter in this new era; where as he was the legislature in modernity.[8] There was no dispute over the meaning of certain concepts in the modern age . for e. g. the superiority of west over non-west, superiority of science over religion. etc. Where as in the post-modern conditions, these concepts are not taken for granted. Thus intellectuals can no longer behave as legislatures; they merely remain as interpreters of cultural traditions.

Modernity did not incorporate the subjectivity in the nature of the knowledge and it was post-modernity which made ths methodological shift in the nature of investigations. But it could not provide answers to all the questions. In fact, one should say that post-modrtnity gave rise to new questions in the realm of knowledge, and it expressed the complicated nature of the reality as such. Post-modernity should not be considered as an end of modernity or modern modes of knowledge rather it's an advancement or modern modes of knowledge and world-view.

While there is no coherent or unified post-modern theory, as Steven Best and Douglas Kellner points out in their book, 'post-modern theory : critical interrogations', it still breaks with the modern foundations of social theory. According to Best and Kellner, "post-modern theory provides a critique of representation and the modern belief that theory mirrors reality, taking instead 'perspectivist' and 'relativist' positions that theory at best provide partial perspectives on their objects, and that all congnitive representations of the world are historically and linguistically mediated."[9]

References :

1. Hollnger, R-Post-modernism : a thematic apprcah - Page 5
2. Bleicher, - Hermeneutic Imagination - Page 45.
3. Bleicher, - Hermeneutic Imagination - Page 46.
4. Roy, K-Hermeneutics and ethnomethodolgy-in Essays in social and political philosophy - ed. Roy, K--IcPR-1989-page 70.
5. Bottomore and Rubel (Ed)-Karl Marx : On sociology and social philosophy - Penguin - 1956 - page 86.
6. Uttar Adhunikta : Kuch vichar - Ed. Mishra, S. K. Navin, D. S. - Vani Publication - 2000 - page 46 (In Hindi)
7. Bauman, Z, - Hermeneutics and social sciences - Hutchinson publication - 1978.
8. Bauman, Z - Legislators and interpreters - polity press - 1987.
9. Best and Kellner Post - modern theory - Macmillan - 1991.



परिवर्तन वाद का कोसळला? आंबेडकरवाद, मार्क्सवाद आणि उत्तर आध्यात्मवाद

-श्रीधर तिळवे

१

विचारप्रणाली ही नेहमीच लांबी, रुंदी आणि खोली ह्या अवकाशाच्या तीन मितीत व भूत, वर्तमान, भविष्य ह्या काळांच्या तीन आयामात काम करत असते. आज इतिहास स्वतंत्रपणे विषय म्हणून शिकवला जातो. माझ्या मते हे चुकीचे आहे. खरे तर जिथे भूतकाळ असतो तिथे इतिहास असतोच. त्यामुळे कुठल्याही विचारप्रणालीला भूतकाळ टाळता येत नाही आणि इतिहासही टाळता येत नाही. इतिहास भूतकाळातील उपलब्ध मितीकांचे एकात्मीकरण करतो. विचारप्रणालीला जसा इतिहास टाळता येत नाही तसा भविष्यकाळही टाळता येत नाही. कुठलीही विचारप्रणाली स्वतःची हिस्ट्री आणि स्वतःचा युटोपिया निर्माण करत असते. काय होते आणि काय आहे ह्यातूनच काय असावे ह्या विषयी मार्गदर्शन करावे लागते. का होते आणि का आहे ह्यातूनच का असावे ह्याची मीमांसा सिद्ध करावी लागते. त्यामुळेच इतिहास स्वतंत्रपणे न शिकवता त्या त्या मानव्यशाखेला संलग्न ठेवूनच शिकवायला हवा. उदाहरणार्थ अर्थशास्त्राच्या विद्यार्थ्याला भारतासंदर्भात सिंधू हडाप्पापासून ते १९९४ पर्यंतच्या आर्थिक घटनांचा इतिहास व आर्थिक विचारांचा इतिहास शिकवायला हवा. तांदळाचा भाव सिंधू संस्कृतीत काय होता, चाणक्याच्या काळात काय होता, अल्लाऊद्दीनच्या काळात काय होता हे त्याला कळायला हवे. असो!

सर्वसाधारणपणे विचारप्रणाल्यांकडे नजर टाकली, तर त्यांचे पुढील प्रकार आपणाला दिसतील.

१) तत्त्वज्ञानात्मक विचारप्रणाली : ह्यात ज्ञानाची संपूर्ण मीमांसा असते. ज्ञान कसे होते ते ज्ञानाच्या संकल्पनांच्या अर्थनिश्चितीकरणापर्यंत बऱ्याच ज्ञानीय घडामोडींचे विवेचन होते.

२) अनुभवात्मक विचारप्रणाली : ह्यात अनुभवाची संपूर्ण मीमांसा असते. आज जिला कलासमीक्षा म्हटले जाते. तिचा समावेश ह्यात होतो. अनुभव कसा निर्माण करावा, का निर्माण होतो ह्यापासून अनुभव म्हणजे काय ह्यांची मीमांसा ही विचारप्रणाली करते.

३) मानसशास्त्रीय विचारप्रणाली : ह्यात सजीवांच्या ठायी असणाऱ्या 'मी'ची मनाची मीमांसा असते.

४) समाजशास्त्रीय विचारप्रणाली : माणूस एकटा राहात नाही. तो कळप करून राहतो. ह्या विचारप्रणालीत माणसांच्या कळपांची मीमांसा असते.

५) आर्थिक विचारप्रणाली : माणसाने निर्माण केलेल्या उत्पादनांची संपूर्ण मीमांसा ह्यात होते.

६) राजकीय विचारप्रणाली : कळपांच्या कळपांना नेहमीच संरक्षणाची नियमनाची गरज असते. ह्यातूनच कायदा, सुव्यवस्था, संरक्षण शासन जन्मतात. ही विचारप्रणाली ह्या साऱ्यांची मीमांसा करते.

ह्याशिवाय धार्मिक विचारप्रणालीचा विचार मी पूर्वी केला आहेच. आध्यात्म्याची विचारप्रणाली होऊच शकली नाही. तिथे फक्त विश्वानुभव असतो, विचार असतच नाही. त्यामुळे त्या पद्धतीचा विचार इथे केलेला नाही.

भारतात १८०० पर्यंत धार्मिक विचारप्रणाली केंद्रस्थानी होती आणि इतर सर्व विचारप्रणाल्या ह्या धार्मिक विचारप्रणालीचा भाग होत्या. त्यानंतर भारतात इतर विचारप्रणाल्यांचे युग सुरू झाले. १८०० नंतर ब्रिटिशांच्याकडे भारत गेला. त्याकाळातील ब्रिटिशांच्यात तीन प्रवृत्ती होत्या. १) मानवतावादी २) उद्धारकवादी ३) सत्तावादी.

ब्रिटिशांच्या वसाहतवादात ह्या तिन्ही प्रवृत्ती कार्यरत होत्या. मानवतावादी प्रवृत्तीचा पहिला खरा अध्वर्यू विल्यम कॅरी होता. त्यानेच भारतात प्रथम सर्व जातीधर्मासाठी शाळा काढली. सतीची चाल बंद पडावी म्हणून ह्यानेच प्रथम प्रयत्न केले. एतद्देशीय माध्यमांचा, भाषांचा ह्यानेच कैवार घेतला. स्त्रीशिक्षण ह्यानेच सुरू केले. पहिले महाविद्यालय व विद्यापीठ ह्यानेच काढले. हा ख्रिश्चन मिशनरी असल्याने भारतीय इतिहासकारांनी ह्याची अक्षम्य उपेक्षा केली. खरेतर आधुनिक भारताचा निर्माता होण्याचा ह्याचा हक्क पहिला आहे. राजाराम मोहन रॉय हे नंतर येतात. जन्माने हा चांभाराचा मुलगा होता. चांभाराला अस्पृश्य मानणाऱ्या हिंदू समाजाला आधुनिकता शिकवण्यासाठी एक चांभाराचा पुत्र यावा हा विरोधाभास लक्षणीय आहे. खरे तर हिंदू समाजाला ऐतिहासिक क्रमाने मारलेली ती चपराकच आहे. उद्धारवादी प्रवृत्तीत एलफिस्टनपासून अनेकांचा समावेश होतो. ह्यांचा इंग्रजी शासन हे हिंदूंच्या उद्धारासाठी आहे, ती ईश्वरी योजनाच आहे ह्यावर विश्वास होता. सत्तावादी इंग्रजांना मात्र स्वतःच्या श्रेष्ठत्वाचा गंड होता. त्यांच्यादृष्टीने ते शासक व इथली प्रजा शासित होती आणि तिचे काहीही करण्याचा त्यांचा अधिकारच होता. भारतात इंग्रज येण्यापूर्वीच १) ब्रह्मवादी २) श्रमण ३) ब्राह्मण्यवादी ४) भक्तिवादी ५) युग्मवादी ६) लोकायतवादी अशी सहा कुळे अस्तित्वात होती. इंग्रजांच्या आगमनानंतर ती पुन्हा नव्याने बहरली. इंग्रजांच्या वसाहतवादाला प्रतिक्रियावाद म्हणून स्वतंत्रतावाद जन्मला. त्यातही आपणाला १) मानवतावादी २) उद्धारवादी ३) जहालवादी अशा तीन प्रवृत्ती दिसतात. भारतीय मानवतावाद्यांना मानवतावादी दृष्टिकोनातूनच भारत स्वतंत्र व्हावा असे वाटत होते. उदा. विवेकानंद, महात्मा गांधी. उद्धारवाद्यांना इंग्रजाची भारतीयांचा उद्धार होण्यासाठी गरज होती हे मान्य होते. त्यामुळे सुरुवातीला हे उद्धारवादी इंग्रजी राज्य आवश्यक मानत होते, पण नंतरचे उद्धारवादी मात्र इंग्रज गेल्याशिवाय भारतीयांचा उद्धार होणार नाही असे मानू लागले. जहालवाद्यांना मात्र भारत स्वतंत्रच हवा होता आणि ते ठोश्याला प्रतिठोसा देण्याचीच भाषा करत होते. ब्रह्मवादाचा रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद, रामतीर्थ, रमण, अरविंद ह्यांच्यातून; श्रमण कुळाचा फुले, आंबेडकर, कृष्णमूर्ती ह्यांच्यातून; ब्राह्मण्यवादाचा स्वामी दयानंद सरस्वती, टिळक, सावरकर, हेडगेवार, गोळवलकर ह्यांच्यातून; भक्तिवाद्यांचा रानडे, गोखले, गांधी ह्यांच्यातून; लोकायतवाद्यांचा डांगे, रॉय, नेहरू ह्यांच्यातून प्रवास झाला.

१९४७ पर्यंत ह्यामुळेच भारतात १) लोकायतवाद्यांचे मानवतावादी व साम्यवादी, २) कॉंग्रेसचे लोकशाही मिश्रवादी ३) भक्तिवाद्यांचे गांधीवादी ४) श्रमणकुळाचे आंबेडकरवादी ५) ब्राह्मण्यवाद्यांचे संघवादी अशी पाच मेगॅस्ट्रक्चर्स तयार झाली होती. ह्या महासिद्धांतात सर्वात प्रभावी ठरले ते कॉंग्रेसचे गांधीवाद आणि लोकशाही मिश्रवाद यांना स्वीकारणारे मॉडेल. १९४७ नंतर मी मागेच म्हटल्याप्रमाणे जगात सर्वत्रच नवीन रचनांचा उदय झाला. अमेरिका आणि रशियाची महासत्तावादी रचना

युरोपियनांना वसाहती गमवाव्या लागल्याने व दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या वसाहतविरहीत रचना, तर आफ्रिका, द. अमेरिका, आशिया ह्या खंडातून स्वातंत्र्य मिळाल्यामुळे नवीन रचनांचा उदय झाला. त्याबरोबरच ह्या नवीन रचनेचा अभ्यासही सुरू झाला. एकीकडे आदिम समाजाच्या उपलब्ध झालेल्या रचना, तर दुसरीकडे नव्याने निर्माण झालेल्या रचना ह्यातून सर्वच क्षेत्रात नवीन संरचनावादी विचारप्रणाली उदयास आल्या. अस्तित्ववादी विचारप्रणाली प्रभावी होत असतानाच ह्या संरचनावादी प्रणालीने आपले काम सुरू केले. जगाच्या इतिहासात १९४५ ते १९५५ हा कालखंड अस्तित्ववादाचा होता, तर १९५५ ते १९६५ हा संरचनावादाचा होता. ह्या संरचनावादाबरोबरच भांडवलवाद, साम्यवाद, विज्ञानवाद, आध्यात्मवाद हे अस्तित्वात होते. भारतात भांडवलवादाचे समर्थन जगदीश भगवतीसारखे अर्थशास्त्रज्ञ सोडले, तर फार कमी लोक करत होते. मात्र, अॅडम स्मिथनंतर जॉन केन्सने भांडवलवादाला फार वेगळे वळण दिले होते आणि ह्याचा स्वीकार बहुतेक भांडवलवाद्यांनी केला होता. Welfate state ही कल्याणकारी राज्याची योजना म्हणजे साम्यवाद बलवान होऊ नये म्हणून भांडवली लोकशाहीने स्वतः घडवून आणलेले परिवर्तन होती. १९४७ नंतर साम्यवादाला जागतिक क्रांतिचे स्वप्न पडायला सुरुवात झाली होती. त्यामुळे भारतीय साम्यवादाने जागतिक साम्यवादापुढे लोटांगण घातले. विज्ञानवादाचे आपले काम नेहमीच्या मार्गाने सुरूच होते. आध्यात्मवादाने अरविंद आणि रमण महर्षी ह्यांना नवीन वळण म्हणून स्वीकारायला सुरुवात केली. गांधी तर राष्ट्रपिता म्हणून स्वीकारले गेले. आंबेडकरवादांचे काम सुरू झाले.

१९४५ पासून १९६० पर्यंत ह्या सर्व नवीन रचना काम करू लागल्या. त्यांचे वर्गीकरण आपणाला पुढीलप्रमाणे करता येईल.

१) सामाजिक रचनावाद : वेगवेगळ्या समाजाच्या रचनांचा अभ्यास सुरू झाला. त्या त्या समाजातील कुटुंब, विवाह, राज्यव्यवस्था, नोकरशाही, जात ह्यांचा रचनांचा अभ्यास सुरू झाला. क्लोद लेवी स्त्रोसने ह्याची सुरुवात केली.

२) आनुभविक रचनावाद : ह्यात अनुभव निर्माण करणाऱ्या कलाकृतीच्या रचनांचा अभ्यास होऊ लागला. रूपचर्चा केंद्रियस्थानी आली.

३) तात्त्विक रचनावाद : तत्त्वज्ञानातील मूलभूत रचना शोधणे सुरू झाले. अनेक उत्तरांच्या रचनांचा अभ्यास सुरू झाला.

४) मानसशास्त्रीय रचनावाद : ह्यात मनाच्या रचनेचा अभ्यास सुरू झाला. गेस्टॉल्ट सायकॉलॉजी, बिहॅवीयरीयल पॅटर्न्स ह्यांचा शोध सुरू झाला. फ्रॉईड युंग ॲडलर ह्यांच्या अभ्यासापेक्षा हा अभ्यास वेगळा होता.

५) आर्थिक रचनावाद : आर्थिक रचनांचा अभ्यास सुरू झाला. वेगवेगळ्या देशांच्या अर्थव्यवस्थेचा अभ्यास, पंचवार्षिक योजनेचा अभ्यास सुरू झाला.

६) राजकीय रचनावाद : शासन, प्रशासन वगैरे रचनांचा अभ्यास सुरू झाला.

ह्यातील अनेक रचना एकमेकांशी साहचार्य करू लागल्या तशाच संघर्षही करू लागल्या. उदा. भांडवली अर्थरचना ही साम्यवादी अर्थरचनेशी संघर्ष करू लागली. रशिया आणि अमेरिका एकमेकाला शह देण्यासाठी आपल्या रचनांचे जागतिकीकरण व्हावे म्हणून धडपडू लागल्या.

एकीकडे रचनावादी नवीन रचना निर्माण करत होते, तर दुसरीकडे नवीन रचना रचनावादाला अभ्यासक्षेत्र पुरवत होत्या. १९६५ पर्यंत ह्या रचना कश्याबश्या तगल्या, पण शेवटी व्हायचे तेच झाले. ह्या रचनांनी जी वचने दिली होती त्याची पूर्ती होईना. मानवाचे प्रश्न सोडवण्यात ह्या रचना अपयशी ठरू लागल्या आणि ह्या रचनांच्यावर हल्ले सुरू झाले. खुद्द रचनावादावरही हल्ला होऊ लागला. ह्यातून ज्या पद्धतीच्या विचारसरणी उदयास आल्या त्या सर्व विरचनावादी होत्या. त्यांनी रचनांना आव्हान दिले. ह्या रचनांचा मूलगामी अभ्यास करून त्यातील विसंगती उघड करून दाखवणारी एक संतप्त पिढीच उदयास आली. साहित्यात सत्यकथेचा रचनावाद कोसळला. सत्यकथेच्या रचनेतील अनेक विसंगती ह्या पिढीने उघड करून दाखवल्या. ही पिढी काहीशी विध्वंसकच होती. सुरुवातीला तिचा भर रचनावर हल्ला करण्याचा होता, पण विरचना करण्याच्या प्रवृत्तीला कधीतरी विधायक भूमिका घ्यावीच लागणार होती. त्यातूनच ह्या रचना काम का करत नाहीत ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधणे सुरू झाले आणि मग लक्षात आले की, ह्या सर्व रचना नेहरू, मार्क्स, फ्रॉईड, बेवर ह्यांच्या अतिविशाल महानियोजनवादाच्या बळी आहेत. त्यामुळे स्थानिक निर्णायकांना ह्यांच्या रचनेत स्थान नाही. त्यामुळेच दलित, आदिवासी, वसाहतवादाचे बळी ह्यांचे फारसे भले हे महानियोजन करू शकले नाही. वसाहतवादाला बळी पडलेल्या देशांना तर दोन पातळीवर संघर्ष करावा लागला. एकीकडे देशात प्रस्थापित झालेल्यांचे महानियोजन, तर दुसरीकडे ज्यांनी वसाहती केल्या त्यांचे सर्वसाधारणतः युरोपियन महानियोजन. ह्या दोन्ही महानियोजनाविरुद्ध लढणे अटळ होते. १९६५-१९७५ हे दशक विरचनेचे होते, तर १९७५-८५ हे देशी रचनांचे होते. युरोपमध्ये १९७५ नंतर आधुनिकोत्तर, तर वसाहतीत वसाहतोत्तरवाद्यांचा ह्यामुळेच उदय झाला. दुर्दैवाने ज्यांनी वसाहतोत्तरवाद मांडला त्यांना १९७५ नंतर त्यांच्या देशात जन्मलेल्या देशी रचनांचा फारसा मागोवा घेता आला नाही. एडवर्ड सैद काय किंवा गायत्री स्पिवॅक, होमी भाभा काय ह्यांना युरोप-अमेरिकेत बसून करिअर करायचे असल्याने त्यांनी आपल्या विचारप्रणालीची मांडणी युरोपमधल्या ॲकेडमिक करिअरमध्ये बसतील, अशा संकल्पनांच्या साहाय्याने केली. खरे तर संपूर्ण पाश्चात्य विचारसरणी ही तीन प्रकारच्या केंद्रवादाने ग्रासली आहे.

१) पार्शीज्युडो केंद्रवाद : ह्यात पारशी व ज्युडाईक परंपरेतील पारशी, ज्यू, ख्रिस्त, इस्लाम ह्या चार धार्मिक विचारप्रणालींचा समावेश होतो. एडवर्ड सैद यांनी ओरियेंटालिझममध्ये इस्लाम हा पाश्चात्य परंपरेच्या विरोधात उभा असल्याचे भासवले आहे, पण त्यांच्या दुर्दैवाने तो तसा नाहीये. माझ्या मते ओरियेंटालिझमची १) आत्मा २) पुनर्जन्म ३) कर्मफलसिद्धांत ४) विश्वानुभव (मोक्ष) हीच वैशिष्टये आहेत. त्याउलट ऑक्सिडेंटालिझमची १) ईश्वर व सैतान ह्यांच्यातील लढा (पारशी परंपरा) २) क्रियेशन सिद्धांत ३) कयामत व कयामतीचा फैसला ४) कयामत होईपर्यंत आत्मा वाट बघत बसतो हीसुद्धा वैशिष्टये आहेत. इस्लाम हा ह्या चारी संकल्पनांना स्वीकारतो. त्यामुळे इस्लामला ओरियेंटल म्हणणे कठीण आहे.

२) ग्रीकोरोमन केंद्रवाद : ह्यात ग्रीक रोमन परंपरेतील सृष्टीज्ञान विचारप्रणाल्या ह्यांचा समावेश होतो. पाश्चात्य विचारप्रणाल्या आजही प्लेटो, ॲरिस्टॉटलपासून मोकळ्या झालेल्या नाहीत. ओरियेन्टालिझम ब्रह्मवाद, ब्राह्मण्यवाद, भक्तीवाद, बौद्ध व जैन आगमवाद ह्यांच्या प्रभावातून मुक्त नाही. अर्थात जास्त प्रभाव बौद्धांचा पडलेला आहे.

३) युरो केंद्रवाद : युरोपलाच विश्व समजून वैश्विक विचा

करण्याची अत्यंत घातक पद्धत युरो विचारप्रणाल्यांनी अवलंबलेली दिसते.

आजही ह्या तिन्ही ें त्वादापासून युरोप मुक्त झालेला नाही. वसाहतोत्तरवाद ह्या तिन्ही वादावर हल्ला करण्यात यशस्वी झालेला नाही. ह्याचे कारण वसाहतोत्तरव ांना ओरिएंटलशी नीट नाळ जुळवता आलेली नाही.

ह्या काळावर आपण लक्ष टाकले, तर अनेक देशी संघटनांचा, पक्षांचा ह्या काळात उदय झालेला दिसेल. स्वाध्याय, युक्रांद, दलित पँथर, शिवसेना, भाजप, तेलगू देसम, द्रमुक, अण्णा द्रमुक ह्यांनी आपल्या संघटना मजबूत केल्या. मण्डलवाद, प्रादेशिकता ह्यांनी हा काळ गजबजलेला दिसतो. साहित्यातही देशी साहित्य, ग्रामीण साहित्य, दलित साहित्य, स्त्रीसाहित्य, आदिवासी साहित्य निर्माण व्हायला सुरुवात झाली. लघुनियतकालिकांनी विरचना केली असेल, पण खरी पर्यायी रचना दलित, आदिवासी ह्यांनी पुढे आणली. कादंबरी आणि आत्मचरित्र ह्यांचे वाङमयीन मूल्य एकच मानले, तर दलित आत्मकथने ही देशी कादंबऱ्यांपेक्षा अधिक श्रेष्ठ आहेत हे स्पष्टपणे जाणवते. अनिल अवचटांनी तर रिपोर्ताज पद्धतीने जे निर्माण केले आहे ते भाऊ पाध्येंच्या सगळ्या तथाकथित अस्तित्ववादी कादंबऱ्यांना पुरून उरेल असे आहे. नामदेव ढसाळला विसाव्या शतकातील महाकवी मानले व नामदेव ढसाळ हे दलित साहित्याचेच रूप आहे हे कबूल केले, तर विसाव्या शतकातील सर्वश्रेष्ठ मराठी कविता शेवटी दलितानेच लिहिली हे कबूल करावे लागेल. १९५० पूर्वीही मराठीतील १९००-१९५० ह्या काळातील सर्वश्रेष्ठ गद्य म्हणून शेवटी लक्ष्मीबाईंच्या 'स्मृतिचित्रांचे'च नाव घ्यावे लागते. त्यानंतर रणांगण व श्यामची आई येतात. कवितेतही केशवसूत, गोविंदाग्रजापेक्षा बहिणाबाईंचे श्रेष्ठत्व स्पष्टच दिसते. १९७५ नंतर निर्माण झालेल्या कवितात देशीयतेचे भान हे अनुराधा पाटील जितके सांभाळतात तितके पुरुष कवी सांभाळताना दिसत नाहीत. अर्थात विवेक मोहन राजापुरे, दिलीप धोंडो कुलकर्णी, इंद्रजित भालेराव, प्रकाश होळकर, भुजंग मेश्राम ह्यांचा अपवाद.

आधुनिकोत्तरवाद, वसाहतोत्तरवाद, देशीवाद ह्या तिन्ही दृष्टिकोनातून हा काळ तपासता येणे शक्य आहे. ह्या तिन्ही विचारसरणी एकमेकाला पूरक म्हणून काम करतात. उदा. आधुनिकोत्तरवादाने लोकल स्ट्रक्चर्सचा केलेला पुरस्कार हा देशी रचनांना पूरक ठरतो, तर देशीवादाचे तत्त्वज्ञान व कृती हे आधुनिकोत्तरवाद्यांना मेगॅस्ट्रक्चर्सना चॅलेन्ज द्यायला उपयोगी पडते. विरचनावाद्यांमुळेच देशी रचनांची वाट मोकळी होते. देशी रचना विरचनावाद्यांना महानियोजनवाद्यांच्या विसंगती उघड्या करायला उपयोगी पडतात.

भारतात आध्यात्म हे नेहमीच प्रभावी राहिले आहे. त्यामुळे ह्या क्षेत्रात आपण युरोपपेक्षा नेहमीच कैक वर्षे पुढे असतो. आपल्याकडे प्रथम संतांची भक्ती चळवळ निर्माण होते, मग तिकडे मार्टिन ल्यूथर जन्मतो. आधुनिकोत्तरवादाची सुरुवातही आपल्याकडेच प्रथम झाली. त्याची सुरुवात केली जिद्दू कृष्णमूर्ती यांनी. Truth is pathless असे सांगून त्यांनी सर्व धार्मिक मेगॅस्ट्रक्चर्स मोडीत काढली. सर्व विचारप्रणाल्यांना त्यांनी नकार दिला. ओरिएन्टल आणि ऑक्सिडेन्टल ह्यांच्यातल्या सीमारेषा स्पष्टपणे दाखवणारा पहिला गृहस्थही भारतातच जन्मला. त्याचे नाव होते ओशो रजनीश. रजनीशांनी सर्व देशी आध्यात्म उजळलेच, पण ज्यूडाईक आणि इंडियन ह्या आध्यात्मसरणीतला फरक स्पष्ट केला. वसाहतोत्तरवादाची खरी सुरुवात रजनीश यांनी केली. त्यांनी गांधीवाद आणि समाजवाद ह्या दोन महानियोजनांना स्पष्टपणे चॅलेन्ज दिले. १९७५ नंतरच्या अरुण म्हात्रे, नेन्द्र बोडके, सुदेश लोटलीकर आदींच्या कवितेवर त्यांचा प्रभाव स्पष्टपणे जाणवतो. दुर्दैवाने त्यांना हा प्रभाव अपात्र पुरेश्या प्रमाणात पचवता आलेला नाही. १९७५ नंतरच्या साहित्यिकातही जो साठोत्तरी साहित्यिकात दोष आहे तो आढळतो तो म्हणजे ह्यांचे आध्यात्म ज्ञानात्मक आहे, अनुभवात्मक नाही. त्यामुळे ते केवळ वैचारिक आहे. असो.

ह्या सगळ्या कालखंडात विनोबांचा सर्वोदयवाद व जेपींची संपूर्ण क्रांती ही देशी स्ट्रक्चर्स उदयाला आली. नंतर मण्डलवाद आला, पण प्रश्न असा निर्माण होतो की, परिवर्तनवादाचे काय झाले. भारतातील परिवर्तनवाद १) गांधीवादी २) आंबेडकरवादी ३) समाजवादी ४) साम्यवादी ५) ब्रह्मवादी ह्या साऱ्या कुळांना कसा पेलला. मात्र १९८५ नंतर ह्या सर्वांचीच वाताहात झाली ही वस्तुस्थिती. ही वस्तुस्थिती समजायची असेल, तर आपणाला ती का झाली हे तपासावे लागेल. प्रथम गांधीवादी वाताहतीचा विचार करू.

गांधीवादी वाताहतीचे सर्वात मोठे कारण गांधीवाद वर्णवादी व विज्ञानविरोधी होता हे आहे. यंत्राला असलेला गांधींचा विरोध हा नवीन लोकांना पटलाच नाही. त्यामुळे १९९० नंतर ह्या वादाला अनुयायी मिळणे शक्य झाले नाही. गांधींचा आतला आवाज हा ह्या चळवळींचा विशेष. गांधींचा आतला आवाज आपण समजू शकतो. गांधीवाद्यांचा व गांधीवादाचा आतला आवाज आपण कसा समजून घेणार? ज्या चळवळीचे निर्णय आतल्या आवाजावर अवलंबून होते तिचा आवाज त्या व्यक्तीच्या मृत्यूनंतर लोकांना आला नाही ह्याचे फारसे आश्चर्य वाटत नाही. त्यातच संततीप्रतिबंधक साधनाऐवजी आत्मसंयम सांगणार तो पेलणार कोणाला? गांधींचा अस्पृश्यतेसारख्या प्रश्नाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन केवळ पारंपरिक होता. ह्या जातीव्यवस्थेत गुंतलेले आर्थिक हितसंबंध ज्यांना स्पष्टपणे कळले होते त्यांना तो कसा पटणार? परिणामी गांधी संपले, त्यांच्या बरोबरीने गांधीवादही संपला. अर्थात गांधीवाद संपला म्हणून भक्तिवाद संपला नाही. भक्तिवादी परिवर्तनाची पताका चालवणाऱ्या मोठ्या चळवळी आजही जोमाने काम करत आहेत.

१) स्वाध्याय चळवळ : पांडुरंगशास्त्री आठवले ह्यांनी आज गुजरात, महाराष्ट्रामध्ये गावागावात जे परिवर्तन घडवून आणले आहे ते मनुवादी आहेत. तरीही शिक्षणापासून रोजगारापर्यंत त्यांचे कार्य चालू आहे.

२) भक्तिवेदांत चळवळ : ह्या चळवळीने जगभर फैलाव केला आहेच. ह्यांची मला आवडलेली गोष्ट म्हणज मिशनरी पद्धतीने ह्यांनी सुरू केलेले शिक्षण व हॉस्पिटलबांधणी ह्या संदर्भातले कार्य.

अण्णा हजारेंनी गांधीवादापेक्षा भक्तिवादाशी नाळ जोडून नवीन अनुरूप मांडणी केली, तर त्यांनाही यश मिळू शकेल.

भक्तिवादी परिवर्तनाबाबत सर्वात आळशी लोक म्हणजे शैव व वारकरी. वारकऱ्यांनी नुसत्याच आषाढीच्या वाऱ्या आणि कीर्तनापेक्षा जर परिवर्तनाची कामे हातात घेतली तर महाराष्ट्रावर त्यांचे फार उपकार

होतील. तुकारामानंतर वारकरी संप्रदायात एकही मोक्ष मिळालेला माणूस जन्मलेला नाही ह्याची वारकऱ्यांना लाज वाटायला हवी. स्वामी स्वरूपानंदांसारखा कोणी का निर्माण झाला नाही ह्याचा का विचार होत नाही. संतानी मिळवलेली सर्टिफिकेटस् मिरवत ही चळवळ किती काळ स्वःची आत्मवंचना करणार आहे? आजसुद्धा जातीजातीच्या दिण्ड्या सेपरेट निघतात ह्याची ह्या विठ्ठलाच्या भक्तांना लाज वाटणार आहे की नाही? ज्ञानेश्वरांच्या आसनापुढे आपण जर स्त्रियांना प्रतिबंध करत असू तर ग्यानबा तुकाराम म्हणण्याचा आपणाला काय नैतिक हक्क पोहोचतो? सर्व वारकऱ्यांनी जातीव्यवस्था मोडीत काढली आणि निदान स्वतः अजिबात पाळली नाही, आंतरजातीय विवाहास प्रोत्साहन दिले तरी विठ्ठलाला धन्य वाटेल. जे जातीव्यवस्था आणि अस्पृश्यता पाळतात त्यांना विठ्ठलाच्या मन्दिरात प्रवेश मिळेल, पण ते विठ्ठलाला कधीच प्राप्त होणार नाहीत. विठ्ठल हा केवळ करुणा आहे आणि करुणेपुढे भेद नसतात. असो.

शैवांची गोष्ट वेगळीच आहे. २१ वे शतक येऊन ठेपले तरी शैवांचे साधे संघटनांचे प्रश्नही सुटलेले नाहीत. खंडोबा, मंगेश, नागेश इत्यादी कैक रूपात विखुरलेला शैव प्रथम संघटित व्हावा. शिव आणि शक्ती ह्यांचा हा प्रपंच फालतू पूजा करून समजणार नाही. शिव म्हणजे विश्व, शक्ती म्हणजे गती. सृष्टी हा त्यांचा प्रपंच हे नीट समजून घेऊन पूजावादात अडकलेल्या शैवांनी आता पूजाअर्चा, नवस ह्यांच्या पलीकडे झेप घ्यायला हवी. सत्य, अहिंसा, योग ह्यांच्याशिवाय शिवप्राप्ती अशक्य. संघटित पातळीवर शैवानीही आता परिवर्तनवादी चळवळीत भाग घ्यायला हवा. देवदासीसारख्या प्रथा ह्यातर शिवाचा घोर अपमान आहे. शैवांनी त्या उखडून समूळच नष्ट करायला हव्यात. शक्तीची उपासना म्हणजे उर्जेची आणि गतिची उपासना. आज शैवांनी जितकी शक्तीची विटंबना केली आहे तितकी कुणीच केली नसेल. आज सर्वात जास्त स्थितीशील शैव आहेत. शिवाला जातीव्यवस्था मान्यच नाही. किंबहुना ब्राह्मण्यांच्या आणि आगमांच्या ग्रंथात जो फरक आहे त्यात आगमांचा जाती व्यवस्थेला असलेला विरोध त्यांना फार वेगळे स्थान देतो. शैवांनी आता स्वतःला सर्वंकष बदलण्याची वेळ आली आहे हे निश्चित. ज्याला आज भक्तिवाद म्हटले जात त्यात शैवांची व वैष्णवांचीच गर्दी आहे. ह्या दोघांवर भक्तिवादी परिवर्तनाची प्रचंड जबाबदारी आहे.

२

परिवर्तनाची आंबेडकरी वाताहात ही एक करुण शोकांतिका आहे. वैदिक परंपरेतील आर्य समाजी शाहू महाराजांनी जो सुधारणावाद स्वीकारला उदा. राखीव जागा देणे, वसतिगृह व शिक्षणसंस्था उभारणे तितका आणि तेवढाच सुधारणावाद भारतीय राज्यघटनेने स्वीकारला. शाहू महाराजांच्यापुढे जाऊन आंबेडकरांनी जो स्वतःचा विचार केला त्याचे खरोखर काय झाले हा एक मूलभूत प्रश्न आहे. १) हिंदू सुधारणावाद २) बौद्ध संपूर्ण क्रांती हे आंबेडकरी विचाराचे दोन मूलभूत विकासाचे टप्पे आहेत. हिंदू सुधारणावाद हा शाहू महाराज, महात्मा गांधी ह्यांनी विकसित केला होता. आंबेडकर सुरुवातीला त्यांच्याच सुधारणावादाची कास धरताना दिसतात. ब्रह्मवादी, भक्तिवादी चौकटीत समतेला कुठे कुठे आधार ते शोधतात त्यामुळेच १) सर्वत्र ब्रह्म आहे २) मी ब्रह्म आहे ३) तूही ब्रह्म आहेस ह्या ब्रह्मवादाच्या तीन महावाक्यातून ध्वनित होणारी समता ते पुन्हा पुन्हा सूचित करतात. कबिराला आपलेसे करतात. दुर्दैवाने त्यांच्या ह्या पवित्र्याची दखल हिंदू समाजाने घेतलीच नाही. हा समाज आपल्याला आपलेसा करणार नाही हे जसे जसे त्यांच्या अधिक लक्षात आले तसे तसे ते अधिक मूलभूत परीवर्तनाचा विचार करू लागले. त्यांना ह्या परीवर्तनाला मूलभूत आधार त्यांना आढळला गौतम बुद्धात. गौतम बुद्धाने जाती व्यवस्थेला सर्वंकष विरोध केला होता. किंबहुना प्राचीन काळाचा अभ्यास केला तर तोच एक असा विचारवंत होता जो बाबासाहेबांना आपलासा वाटू शकला असता. बाबासाहेबांना ब्रह्मवादी होणे आवडले असते. कारण ब्रह्मवाद्यांनीही नेहमीच जातीव्यवस्थेला, वर्णव्यवस्थेला विरोध केला होता, पण ब्रह्मवाद्यांची शोकांतिका ही होती की, त्यांनी सामाजिक विचारसरणीचा फारसा विचारच केला नाही. त्यांनी धर्महीं स्थापन केला नाही. त्यामुळे परिवर्तनाबाबत आवश्यक असणारे संघटन त्यांच्याकडे कधीच नव्हते. हिंदुच्यातली ही एक मायनॉरिटीत असलेली जमात होती. त्याउलट ब्राह्मण्यवाद्यांच्या १) वैदिक २) वैदान्ति अशा दोहोकडे संघटना होती, समाजबळ होते. हे लोक चातुर्वण्य व्यवस्थेचे पुरस्कर्ते होते. त्यांच्यातही काही वर्णव्यवस्था मानत नव्हते, तर वर्गव्यवस्था मानत होते. वर्ण आणि वर्ग ह्यांच्यात फरक हाच आहे की, वर्ण जन्माधिष्ठित जन्मावर अवलंबून असतो, तर वर्ग कर्मावर अवलंबून असतो. वर्ण कधीच बदलता येत नाही. वर्ग कधीही बदलता येतो. वर्णवाद्यांच्या मते ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, अतिशूद्र हे वर्ण आहेत, तर वर्गवाद्यांच्या मते ते वर्ग आहेत. वर्ण जन्मानेच सिद्ध होतो. वर्ग त्या वर्गाला आवश्यक असलेली कर्मे विशेष गुणांना प्राप्त करून सिद्ध करावा लागतो. हा वर्ग सिद्ध करण्याचा अधिकार कुणालाही आहे. वर्ण अस्पृश्यता पाळतो. वर्ग अस्पृश्यता पाळत नाही. ब्राह्मण्यवादांच्यात दयानंद सरस्वती, शाहू महाराज यांनी वर्गव्यवस्थेचा पुरस्कार केला. बाबासाहेबांना ह्या वर्गवाद्यांशी जुळवता येणे शक्य होते, पण बहुसंख्य हिंदू समाज हा वर्णवादी असल्याने त्याचा कितपत फायदा होईल हाही एक प्रश्न होता. अनेकदा तर वर्गवादाचा बुरखा पांघरूण वर्णवाद जोपासला गेला होता. भारताच्या इतिहासात वर्णवादी आणि वर्गवादी दोन्ही प्रवृत्त्या होत्या. त्यामुळेच होळकरासारखे धनगर शूद्र क्षत्रिय झाले होते, पण हे अपवाद होते. ह्या साऱ्या पार्श्वभूमीवर बाबासाहेबांनी हिंदू सुधारणावादाच्या पुढे पाऊल टाकले. त्यांनी धर्मांतर केले ही एक दार्शनिक क्रांती होती. ब्रह्मवादी, ब्राह्मण्यवादी, भक्तिवादी ह्यांच्यापेक्षा हा वेगळा मार्ग होता. पण दुर्दैवाने ही क्रांती फसली ह्याची कारणे पुढीलप्रमाणे होती.

१) पहिले कारण म्हणजे बाबासाहेब बुद्ध नव्हते. बुद्ध होण्यासाठी जी साधना करायला लागते ती करायला आवश्यक वेळ त्यांच्याकडे नव्हता. स्वतः शून्याला उपलब्ध होण्यापेक्षा स्वतःच्या समाजाकडे लक्ष देणे त्यांच्याबाबतीत अपरिहार्य आणि अनिवार्य झाले होते. गांधी सत्याला आणि बाबासाहेब शून्याला कधीच उपलब्ध झाले नाहीत. त्यामुळेच त्यांच्या प्रभावाला मर्यादा पडली. ते शेवटपर्यंत बोधीसत्त्व राहिले. किंबहुना त्यांना तसे राहावे लागले. विवेकानंद, सुभाषचंद्र बोस, महात्मा गांधी आणि बाबासाहेब आंबेडकर हे चार महापुरुष अनुक्रमे ब्रह्म, ब्रह्म, सत्य आणि शून्य ह्यांना उपलब्ध होण्याची क्षमता बाळगून होते, पण त्यांच्या अंगीकृत कार्यानि त्यांना मर्यादा घातली. एका अर्थानि त्यांनी स्वतःच्या समाजासाठी हा आध्यात्मिक त्यागच केला. विवेकानंदांनी निर्विकल्प समाधीची चावी शेवटपर्यंत लावली नाही. अंगीकृत कार्य संपल्यानंतर मात्र त्यांनी निर्विकल्प समाधी घेतली आणि ते ब्रह्मवासी झाले. (रजनीशांनी अकारण ह्याबाबत विवेकानंदावर आगपाखड केली आहे.)

२) दुसरे कारण परीस्थितीत पडलेला फरक हे आहे. बौद्धकाळात

काय किंवा खिश्चन काळात काय मानवी समाजाचा बराच भाग आध्यात्मविरहित व धर्मविरहित जगत होता. त्यामुळे धर्मांतर घडवून आणणे किंवा धर्माचा प्रसार करणे सोपे होते. ज्यांच्याजवळ धर्म नसतो केवळ पंथ असतो त्यांना धर्म सांगणे सोपे असते, पण ज्यांनी आधीच एका धर्माचा वा आध्यात्माचा स्वीकार केला आहे त्यांना तो बदलावयास लावणे हे महाकठीण काम असते. त्यामुळेच बहुसंख्य हिंदूंचे, हिंदू दलितांचे धर्मांतर शक्य झाले नाही. हिंदू दलितांचे संस्कार धर्मांतर करण्यास आडकाठी झाले.

३) तिसरे कारण म्हणजे जेव्हा प्रवचन वा उपदेश देऊन धर्मांतर करणे शक्य नसते तेव्हा धन देऊन, फसवून, कपट करून, दहशत वा भीती घालून, सक्ती करून धर्मांतर घडवून आणावे लागते. मुळातच भारतीय धर्माची ही प्रवृत्ती नव्हे. त्यामुळे खिश्चन वा इस्लामने अवलंबलेल्या ह्या वेळप्रसंगी करावयाच्या उपाययोजना करणे बाबासाहेबांच्या तत्त्वात नव्हते. त्यामुळेही धर्मांतर फारसे झाले नाही.

४) चौथे कारण म्हणजे हिंदूंच्यात निर्माण झालेले रामकृष्ण परमहंस, रमण महर्षी, रजनीश, जे. कृष्णमूर्ती ह्यासारखे बुद्ध. ज्या हिंदूंना आध्यात्म हवे होते त्यांच्यासाठी नवीन आध्यात्म सांगणारे हे बुद्ध उपलब्ध होते. त्यामुळे गौतम बुद्धाकडे वळण्याची गरज राहिली नाही.

५) आध्यात्मिकतेची गरज भागवण्यासाठी नवीन बुद्ध होते. सामाजिक विचारसरणीसाठी प्रागतिक हिंदूंना ब्रह्मवादी, वर्गवादी परंपरा नव्याने उपलब्ध झाल्या. त्यामुळे बुद्ध धर्म स्वीकारला तरच सामाजिक लढे लढता येईल अशी अपरिहार्यता नव्हती. अनेकांना तर सामाजिक विचारसरणीसाठी कार्ल मार्क्सच अधिक योग्य वाटत होता. ह्या लोकांनी आध्यात्मिक समाजवाद स्वीकारला. जे जडवादी होते त्यांना तर बुद्ध मान्य होणे शक्यच नव्हते. त्यांनी लोकायताशी नाते जोडले. ह्या साऱ्या गोष्टीमुळे बुद्धाच्या काळात जसा वैदिक परंपरा मान्य नसणारा वर्ग जसा चटकन बुद्धाकडे आकर्षिला गेला तसा हा नवीन प्रागतिक वर्ग बुद्धाकडे विसाव्या शतकात वळणे अशक्य झाले. त्यामुळे त्याचे धर्मांतरही अशक्य झाले.

६) सहावे कारण म्हणजे प्राचीन काळी जसा राज्यशासनाचा पाठिंबा मिळे तसा पाठिंबा आजच्या काळात (इस्लाम अपवाद) मिळणे धर्मनिरपेक्ष चौकटीत अशक्यच असल्याने धर्मांतराचा प्रसार मर्यादित राहिला.

७) सातवे कारण म्हणजे धर्मप्रसारासाठी आवश्यक असणाऱ्या मिशनरी कामांचा झालेला अभाव. दलितांच्याबाबत तर ह्याबाबत एक विचित्रच विरोधाभास होता. मिशनरी माणसाला धर्मप्रसार करताना अनेक सेवा विशेषतः देहाची सेवा करावी लागते. दलितांना अस्पृश्यता पाळणाऱ्या सवर्णांची सेवा अशक्यच होती, तर इतरांच्या बाबतीत आणखी एक गुंतागुंत होती. एकीकडे दलितवर्ग शतकानुशतके सवर्णांची सेवा करत होता. बाबासाहेबांनी ह्या सेवा सोडायला सांगितल्या होत्या, तर दुसरीकडे मिशनरी कामांसाठी अशाच सेवांची आवश्यकता. त्यामुळे ह्यांच्यातच एक विरोधाभास उभा ठाकला. गांधीजींनी हातात झाडू घेतला, तर ते मिशनरी काम होते. दलितांनी झाडू हातात घेतला, तर ती गुलामी होती; म्हणजे मिशनरी काम हेच गुलामीही दाखवणारे ह्या दोन कॅटेगिरीतला तिढा सोडवायचा कसा हा एक वेगळाच प्रश्न निर्माण झाला. दलितांनी मिशनरी कामे सोडून देणे अधिक पसंत केले.

८) आठवे कारण म्हणजे कुठल्याही धर्मप्रसारासाठी आर्थिक पाठिंबा लागतो. भारतातील सर्व भांडवलदार सवर्ण हिंदू वा इतर धर्मीय. त्यामुळे त्यांची फण्डींग बौद्ध धर्मप्रसाराला मिळणे शक्य झाले नाही. त्यातच खिश्चनासारखी बौद्धांची कुठली व्हॅटिकन सिटी नसल्याने तेथून पैसे येण्याचाही चान्स नव्हता राहता राहिले. स्वतः दलित त्यांच्याजवळ तर पैसाच नव्हता. साधे चैत्यभूमीकडे येण्यासाठी ज्यांना रेल्वेचे तिकीट काढता येत नाही, ते धर्मप्रसारासाठी काय पैसा उभा करणार? दलितांच्या चळवळींना जाणवणारी पैश्याची चणचण धर्मप्रसारालाही भोवली. ह्यावर उपाय एकच आहे तो म्हणजे जपानकडून बौद्ध देशातून पैसा उपलब्ध करून घेणे ह्यासाठी जे करावे लागते त्याची मानसिक तयारी अद्यापही झालेली नाही.

९) नववे कारण अर्थात इथली जातीव्यवस्था. ह्या व्यवस्थेमुळे महार बौद्ध झाले नाहीत, पण बुद्ध मात्र निश्चितच महार झाला. बुद्धाच्या ह्या महारीकरणामुळे सवर्णांनी बौद्धधर्माकडे पूर्णच पाठ फिरवली. जातीव्यवस्था काय करू शकते ह्याचा हा नमुना आहे. वास्तविक बुद्ध हा सर्वांनाच आपला वाटावा असा प्रज्ञावंत पण त्याचा स्वीकार दलितांनी केला; म्हणून त्याला नकार देणाऱ्या वर्णवाद्यांनी बुद्धाविरोधात विषारी प्रचार केला. त्याचाही धर्मांतर मर्यादित होण्यावर परिणाम झाला.

१०) दहावे कारण अनेक दलितांनी बौद्धधर्म स्वीकारला तो हृदय परिवर्तनामुळे नव्हे, तर बाबासाहेबांनी सांगितले म्हणून. परिणामी रामकृष्णांच्या फोटोऐवजी बुद्धाचा फोटा लागला. अलीकडे तर आरतीही चालू झाली. काही ठिकाणी तर नवसही बोलले जाऊ लागले. एखाद्या राजाने धर्म स्वीकारला म्हणून त्याच्या प्रजेने तो धर्म स्वीकारावा तसे काहीसे हे झाले. बाबासाहेबांना दलितांचा राजा मानून दलित प्रजेने हे धर्मांतर स्वीकारले. अशी धर्मांतरे सुरुवातीच्या पिढ्यात काही मूलभूत बदल घडवून आणू शकत नाही. ज्या लोकांना मांस, मच्छी आणि दारू सोडता आलेली नाही ते लोक जेव्हा धर्मांतरावर त्यातल्या क्रांतिकारकपणावर बोलू लागतात तेव्हा तो दांभिकपणा असतो. असा दांभिकपणा मूलभूत बदल घडवून आणू शकत नाही. बुद्ध हा काही साधा इसम नाही. तो पेलायला अंगात प्रचंड सामर्थ्य बाणवावे लागते. दलितांच्या विसंगत आचारांनी धर्मांतराची हवाच काढून घेतली.

११) शेवटचे कारण म्हणजे बाबासाहेबांचा अकाली झालेला मृत्यू. भारतात विवेकानंद, मानवेंद्रनाथ रॉय, वल्लभभाई पटेल आणि बाबासाहेब आंबेडकर ह्यांचे फार अकाली मृत्यू झाले आणि त्याचा फटका संपूर्ण चळवळीलाच बसला. 'बाबासाहेब तुम्ही फार लवकर गेलात. इतक्या लवकर तुम्ही जायला नको होते', असे तर आज तीव्रपणे वाटते आहे. त्यांच्या मृत्यूमुळे धर्मांतर मूल्यांतराकडे झेप घेऊ शकण्याची गती मंदावली.

बाबासाहेबांच्या मृत्यूनंतर त्यांच्या अनुयायांवर पडलेली जबाबदारी दादासाहेब गायकवाडांचा अपवाद वगळता कुणी पेलली नाही. महार समाजातल्या नेत्यांनी दलित चळवळीचे महारीकरण केले आणि सर्वंकष होऊ पाहणारी आंबेडकरी क्रांती महारापर्यंत मर्यादित झाली.

आंबेडकरांच्या मृत्यूनंतर आंबेडकरी विचारांची विरचना होणे अत्यंत गरजेचे होते. त्यातून आंबेडकरांच्या विचारातील कित्येक फटी लक्षात आल्या असत्या. उदाहरणार्थ ज्या ब्राह्मणवाद्यांच्या विरोधात बाबासाहेब लढले तो बौद्धधर्माचाही भाग नव्हता का? चीन, जपान, ब्रह्मदेशात बौद्ध भिक्षुशाहीने जे जनसामान्यांचे प्रचंड शोषण केले त्याचे काय करायचे? जर हे बौद्ध धर्माचे विकृतीकरण म्हणून नाकारून बुद्धाच्या

मूळ उपदेशाच्या तत्त्वाला खरा बुद्धधर्म मानायचे ठरवले, तर हे तत्त्व हिंदूधर्माला का लागू करायचे नाही? हिंदू धर्मावर हल्ले करताना आताच्या बौद्ध धर्मावरही तसेच हल्ले चढवता येतात हे लक्षात घ्यायचे की नाही? विष्णूच्या कलकी ह्या दहाव्या अवताराची वाट पाहणारे हिंदू मूर्ख असतील, तर बुद्धानंतर 'मैत्रेय' नावाचा बुद्ध जगाला मार्गदर्शन करायला येणार म्हणून त्याची वाट पाहणारे बौद्ध कोणत्या तर्कशास्त्राने शहाणे ठरतात? हिंदूंच्या स्वर्ग-नरकाला नावे ठेवताना बौद्धांच्या स्वर्ग-नरकांचे काय करायचे? हिंदूंच्या मूर्तीपूजेला नावे ठेवताना बौद्धांच्या मूर्तीपूजेचे काय करायचे? हिंदू ब्राह्मणांना फॅसिस्ट म्हणताना युद्धात चायनीज लोकांसाठी कॅम्प उघडून नाझी लोकांना लाज वाटेल असे अत्याचार करणाऱ्या जापनीज बौद्ध सैनिकांचे काय करायचे?

वस्तुस्थिती अशी आहे की, ब्राह्मणवाद ही फक्त हिंदू धर्माची मक्तेदारी नाही. ती सर्वच धर्मात प्रचंड आहे. हिंदू राजे जेव्हा दलितांना टाचेखाली रगडत होते तेव्हा ब्रह्मदेशात बौद्धराजे आपल्या दासदासींना तसेच रगडत होते. मी मागेच म्हटल्याप्रमाणे खरे तर प्रश्न आध्यात्म्याचा नाही हिंदू काय किंवा बौद्ध आध्यात्म काय दोन्हीही चांगले आहे, पण धर्म म्हणून दोघेही सारखेच वाईट आहेत. दुर्दैवाने इतिहासाचा अभ्यास नसलेले कित्येक दलित बौद्ध धर्माविषयी काही रोमॅण्टिक कल्पना बाळगून आहेत. बौद्धधर्म हा फार सोज्ज्वळ आणि शुद्ध होता हा त्या कल्पनांचा कणा. वस्तुस्थिती अशी आहे की, जगभर जो बौद्धधर्म पसरला तो महायानी होता आणि हा महायानी धर्म म्हणजे सरळ सरळ बौद्धधर्माचे हिंदू रूप आहे. हिंदूंच्याप्रमाणेच ह्या महायानात बुद्ध आहे. देव-देवता आहे, स्वर्ग-नरक आहे, पाप-पुण्याचे फल आहे. मागील जन्मांचे स्मरण आहे. भविष्यातला कलकीप्रमाणे मैत्रय हा अवतार आहे. कृष्ण जन्माप्रमाणे बुद्ध जन्माच्या चमत्काराने भरलेल्या कथा आहेत. ह्याला उत्तर म्हणून ह्या सगळ्या ब्राह्मणांनी घुसडल्या असे म्हटले जाते, पण ब्रह्मदेशात, तिबेटात, चीनमध्ये ह्या कथा घुसडायला ब्राह्मण कधी गेले होते हे कोणी सांगू शकेल काय? खरेतर बौद्ध देशात तिथल्या भिक्षुंनी बरीच घुसखोरी केली. हिंदू आध्यात्म इथल्या ब्राह्मणांनी भ्रष्ट केले तसेच बौद्ध आध्यात्म भिक्षुंनी भ्रष्ट केले. जिझसला चर्चने असेच भ्रष्ट केले. ही भ्रष्ट करण्याची आणि होण्याची प्रवृती जगभर दिसते. ह्यामागे त्या त्या धर्मांच्या पुरोहितांचे हितसंबंध गुंतलेले असतात. हिंदूंच्या ब्रह्मवादी परंपरेला इथल्या पुरोहितांनी कृष्णाला अवतार घोषित करून त्याच्याच तोंडून गीतोपनिषद वदवून सामावून घेतले आणि नंतर सगळी ब्रह्मवादी परंपराच भ्रष्ट करून टाकली. रामाचा आणि आध्यात्माचा तर काडीचाही संबंध नाही. तो धार्मिक पुरुष आहे. आध्यात्मिक नाही. त्याचाही वापर पुरोहितांनी व्यवस्थित केला आणि ह्या दोघांच्या नावाने सगळ्या पूजा-अर्चना लॉजिकल करून टाकल्या. बाबासाहेबांनी राम आणि कृष्ण यांच्या रिडल्सचा मागोवा घेतला, पण अशीच रिडल्स बुद्धाबाबतही शोधून काढता येतील. रामाला आणि कृष्णाला जसे पुरोहितांनी भ्रष्ट केले आणि ह्या भ्रष्ट रूपालाच खरे रूप मानून बाबासाहेबांनी त्यांना क्रिटीसाईज केले तसेच महायानाच्या बुद्धाला क्रिटीसाईज करता येणे शक्य आहे. बाबासाहेबांच्या अनुयायांनी ती जबाबदारी पार पाडलेली नाही. त्यामुळे आज आंबेडकरवाद हा मार्क्सवाद्यांप्रमाणे Ideological fundamentalism विचारप्रणालीय मूलतत्त्ववादाला बळी पडलेला दिसतो. १९८५ नंतर लिहिणाऱ्या विचारवंतांना ही जबाबदारी टाळता येणे शक्य नाही आणि साहित्यालाही तिची दखल घ्यावी लागेल. विशेषतः दलित साहित्यातील कोंडी फुटण्याचा मार्ग आंबेडकरांच्या विरचनेतून जातो.

आंबेडकरांच्या विचारांचा दुसरा कणा आहे मार्क्स. त्यांच्या मते जे बुद्धाला साधायचे होते तेच मार्क्सला करायचे आहे. माझ्या मते आंबेडकरांचा हा मूलभूत सिद्धांतच चुकीचा आहे. मार्क्स हा आध्यात्माच्या पूर्ण विरोधात होता, तर बुद्ध आध्यात्माखेरीज काहीच बोलत नाही. हे दोघे सरळ सरळ दोन ध्रुवावर उभे आहेत. दोघांच्यात एकच साम्य आहे ते म्हणजे दोघांना मानवी दुःखे, व्यथा ह्यांचा अंत व्हावा असे वाटत होते, पण स्टालिनलासुद्धा काही वेगळे वाटत होते अशातला भाग नाही. पण स्टालीन आणि बुद्ध आपण एकत्र बघू शकत नाही. तेव्हा केवळ साध्यावरून दोन व्यक्ती समान कशा मानायच्या? ॲडम स्मिथ हा काही मानवतेचा शत्रू नाही. त्यालाही सर्वांचे भलेच व्हावे असे वाटत होते, पण त्याचा मार्ग वेगळा होता. वस्तुस्थिती अशी आहे की, बुद्धाचा मार्ग हा आध्यात्मिक, तर मार्क्सचा आर्थिक आहे आणि हे दोन्ही मार्ग परस्परविरोधात आहे. आध्यात्मिकता ही अर्थमुक्ततेशिवाय शक्य नाही. त्यामुळेच बुद्धाने अर्थशास्त्र सांगितले नाही. मार्क्सला तर आध्यात्म हा त्याच्या आर्थिक मार्गातील मोठा अडसरच वाटत होता. तरीही हे दोन लोक बाबासाहेबांना आपलेसे का वाटले? वस्तुस्थिती अशी आहे की, बाबासाहेब हे शेवटी भारतीयच होते आणि भारतात आध्यात्म वगळून विचार करणे हे फार अशक्य आहे. बाबासाहेबांनाही आध्यात्म वगळणे शक्य झाले नाही. त्यांनी त्यामुळे अशा आध्यात्माचा शोध घेतला जे सर्व वर्गांसाठी खुले असेल, जे वर्णवादाविरुद्ध लढेल. असे आध्यात्म त्यांना बुद्ध आध्यात्मात सापडले. पण बाबासाहेबांच्या पुढील जे प्रश्न होते ते केवळ आध्यात्मिक नव्हते ते आर्थिकही होते. किंबहुना १९ व्या शतकातील सर्व आध्यात्मवाद्यांना हा आर्थिक प्रश्न सतावत होता. विष्णूबुवा ब्रह्मचारी ह्यांनी प्रथम आध्यात्मिक समाजवादाची मांडणी केली. भारतात स्वयंप्रज्ञेने स्फुरलेला पहिला समाजवाद हा आध्यात्मिक असावा हा योगायोग नव्हता. (मार्क्सचा कम्युनिस्ट मॅनिफेस्टो हा त्यांना समकालीन) त्यानंतर विवेकानंदानीही उघड उघड ह्या आध्यात्मिक समाजवादाचा पुरस्कार केला. पुढे गांधीजींनी तो अधिक विकसित केला. आंबेडकर हे विष्णूबुवा, विवेकानंद आणि गांधी ह्यांच्यापेक्षा ह्या क्षेत्रात अधिक अधिकार असलेले विद्वान होते. त्यांनी मार्क्सच्या आधाराने नवीन समाजवादाची मांडणी केली. हा बौद्ध समाजवाद होता. विष्णूबुवा आणि विवेकानंदांचा ब्रह्मवादी समाजवादापेक्षा किंवा गांधीजींच्या भक्तिवादी समाजवादापेक्षा हा बौद्ध कुळातून आलेला समाजवाद वेगळा होता. लोकायत कुळातील मार्क्सवादी) लेनिनवादी, माओवादी समाजवादापेक्षा तर तो फारच निराळा होता. ब्राह्मण्यवादी कूळ मात्र नेहमीच ह्याबाबतीत गोंधळलेले राहिले आणि आजही त्यांचा गोंधळ संपलाय असे वाटत नाही. १८५० ते १९५० च्या दरम्यान समाजवादाचे झालेले आध्यात्मिकरण आपल्याकडच्या विचारवंतांना कधीच कळले नाही. विशेषतः डाव्या पक्षांना ते कधीच समजले नाही. भारतातले हे सारे समाजवाद ब्रिटिशांच्या वसाहतवादी भांडवलवादाच्या विरोधात निर्माण झाले होते. त्यामुळे भारतीय भांडवलदार हादेखील ह्या समाजवादात १९४७ पर्यंत सामावला जाऊ शकत होता. भारतीय भांडवलदारालाही स्वतःच्या विकासासाठी ब्रिटिशांचा भांडवलवाद फेकून देणे गरजेचे होते. त्याला स्वतःच्या जिवावर हे करणे शक्यच नव्हते. कारण ब्रिटिशांना हाकलण्यासाठी जनआंदोलन आवश्यक होते. त्यामुळे हा आध्यात्मिक समाजवाद असला तरी त्याला तात्पुरता का होईना पण पाठिंबा देणे, पैसा पुरविणे गरजेचे होते. आध्यात्मिक समाजवाद्यांना समाजवाद आणण्यासाठी तर भारतीय

भांडवलदारांना ह्या देशात त्यांना सोयीस्कर पडेल असा भांडवलवाद आणण्यासाठी स्वातंत्र्य मिळविणे गरजेचे होते. त्यामुळेच स्वातंत्र्याच्या लढाईत हे दोन परस्परविरोधी ध्रुव एकत्र आले. ते एकत्र यावेत म्हणून गांधीजींनी ट्रस्टीवादी समाजवाद मांडला. ज्यात भांडवलदार हा समाजात ट्रस्टी म्हणून काम करणार होता. सर्वच आध्यात्मिक समाजवाद्यांना त्यांचा समाजवाद हा लोकशाही पद्धतीनेच आणायचा होता. बाबासाहेबांनाही लोकशाही आवश्यकच वाटत होती. त्यामुळे बाबासाहेबांनी लोकशाही समाजवादाची कास धरली. लोकशाहीऐवजी दुसरी कुठलीही पद्धत दलितांना परवडणारी नव्हतीच कारण हुकूमशाही आणि एकाधिकारशाहीच्या प्रमुखपदी दलित येण्याची सुतराम शक्यता नव्हती. त्यामुळे जो कोणी सवर्ण येईल तो जर कट्टर वर्णवादी निघाला, तर दलितांच्या प्रगतीच्या साऱ्याच शक्यता संपुष्टात आल्या असत्या. (बाबासाहेबांचा विवेक ज्या दलितांजवळ नव्हता त्यांनी मूर्खासारखा इंदिरा गांधींच्या एकाधिकारशाहीला पाठिंबा दिला. जणू काही इंदिरा गांधी वर्णवादी झाल्याच नसत्या किंवा त्यांची एकाधिकारशाही उलथवणारा वर्णवादी उगवलाच नसता असे गृहित धरून हा पाठिंबा दिला गेला) त्यामुळे लोकशाहीला पर्याय नव्हता. एकदा लोकशाही स्वीकारली की, संपूर्ण अर्थव्यवस्था सरकारच्या मालकीची ठेवणे अशक्यच असते. नेहरूंनी स्वातंत्र्यानंतर जेव्हा सत्ता ग्रहण केली तेव्हा त्यांना एकीकडे स्वदेशी भांडवलदार, ज्यांनी स्वातंत्र्य चळवळीला मदत केली होती, तर दुसरीकडे जनता जिच्या साहाय्याने स्वातंत्र्य लढा लढला गेला होता ह्या दोघांना बॅलेन्स करायचे होते. ह्यातूनच मिश्र अर्थव्यवस्थेचा पर्याय स्वीकारला गेला. बाबासाहेबांनाही असा पर्याय स्वीकारण्यावाचून पर्याय नव्हता. हुकूमशाही समाजवाद आणि लोकशाही मिश्रवाद ह्यातून लोकशाही मिश्रवादाचा पर्याय निवडला गेला. त्यामुळे रशियाची एकपक्षीयता नाकारली गेली, पण पंचवार्षिक योजना स्वीकारली गेली. अनेक उद्योगधंदे सरकारी मालकीचे करण्यात आले. ह्या सर्व प्रक्रियेत बाबासाहेबांना दलित समाजाचा विकास घडवायचा होता. भारतीय अर्थव्यवस्थेची १) शेती २) उद्योग ३) सेवाक्षेत्र ही तीन क्षेत्रे होती. दलितांच्याजवळ भांडवल नव्हतेच. त्यामुळे खासगी उद्योग उभारणी त्यांना अशक्यच होती. त्यामुळे जास्तीत जास्त उद्योग सरकारी ठेवून तेथे राखीव जागांच्या जिवावर अधिकाधिक प्रभुत्व मिळवणे एवढाच पर्याय होता. बाबासाहेबांनी तो स्वीकारला. शेतीबाबतीत आपल्या समाजाच्या मालकी हक्काच्या जमिनी पुन्हा मिळवणे आणि सरकारी जमिनीत शेती करता यावी म्हणून त्या मिळाव्यात म्हणून लढण्याचे धोरण स्वीकारले गेले. सेवाक्षेत्रातही जास्तीत जास्त सरकारीकरण घडवून तिथे राखीव जागांच्या साहाय्याने आपल्या बांधवांना त्यांचा वाटा मिळवून देणे ह्याशिवाय पर्याय नव्हता. दलितांचे सारे अर्थकारण हे राखीव जागासंदर्भात आहे; म्हणून बोंब मारणाऱ्यांना हे समजले पाहिजे की, दलितांच्या उन्नतीचा दुसरा कुठलाही मार्ग आपल्या समाजव्यवस्थेत उपलब्ध नाही.

बाबासाहेबांच्या ह्या सर्व अर्थकारणाला खरा फटका बसला तो १९८५ नंतर. १९८४ साली रशियातील साम्यवाद कोसळला आणि भांडवलशाहीने निर्विवाद विजय मिळवला. आता परिस्थिती नेमकी उलटी आली. पूर्वी अधिकाधिक उद्योगधंदे सरकारी करावे असा प्रयत्न होता. आता जे सरकारी आहेत तेही खाजगी करायची पाळी आली आहे. हे खाजगी उद्योगधंदे राखीव जागांचे धोरण स्वीकारणे शक्यच नाही. कारण Open economy च्या धोरणात ते बसत नाही. खरेतर पूर्वीही बाबासाहेबांच्या अर्थशास्त्राने सर्व दलितांचे प्रश्न सुटणे शक्य नव्हते. भारतातील लोकसंख्या इतकी आहे की, सरकारी उद्योग आणि सेवाक्षेत्रात जास्तीत जास्त १५ करोड लोक (३ करोड जॉब) सामावून घेतले जाऊ शकतात. म्हणजे दलितांसाठी ५०% जागा राखीव ठेवल्या तरी जास्तीत जास्त ३८% दलितांचा प्रश्न सुटतो. उरलेल्या ६२% दलितांचे काय करायचे ह्या प्रश्नाचे उत्तर आजही ह्या अर्थशास्त्रात नाही (एकूण दलिताचे प्रमाण S. C. = 16.5%, S. T. = 8.1 Total 24.6% आहे.) भारतात शेतीवर अवलंबून असणाऱ्या लोकांचे प्रमाण १९९५ साली ६५% इतके खाली आले आहे (ते फक्त २५% होणे गरजेचे आहे.) आता ६५% दलित ह्यां कृषीशी निगडित आहेत हे उघड आहे आणि ह्या कृषीपैकी फक्त १०% दलित स्वतःची जमीन स्वतःच्या कुटुंबाला पोसण्याइतपत पिकवू शकतात म्हणजे जवळ जवळ ६०% दलिताचे आयुष्य हे सवर्णाच्या मर्जीवर आहे. ह्याचा अर्थ स्पष्ट आहे. ६०% कृषी दलितांना आणि उद्योगधंद्यांचे खाजगीकरण अटळ असल्याने त्यातून बाहेर पडणाऱ्या १०% दलितांना राखीव जागांचा काडीचाही उपयोग भविष्यात राहणार नाही. फक्त इकडचे दलित सरकारात सरकारी दलितांची मुले खाजगीत अशी आलटापालट होऊ शकेल, पण ७०% दलितांना खाजगी क्षेत्रातील open market मध्येच उतरावे लागणार आहे.

बाबासाहेबांच्या अर्थशास्त्राची मांडणी ही समाजवाद गृहित धरून झाली. समाजवाद कोसळेल असे बाबांना स्वप्नातही वाटले नव्हते. आज समाजवाद कोसळला आहे. त्याबरोबर समाजवादाला गृहीत धरणारे अर्थकारणही ! ७०% open market मध्ये अपरिहार्यपणे उभ्या असणाऱ्या दलितांचे प्रश्न सुटावेत असे आपणाला मनापासून वाटत असेल, तर आपणाला नव्या अर्थशास्त्राचा शोध घेण्याशिवाय पर्याय नाही. बौद्ध तत्त्वज्ञान सर्वच गोष्टी क्षणिक आणि बदलत्या मानते. बाबासाहेबांचे अर्थशास्त्र ही गरज भागवू शकत नाही. बाबासाहेबांना सामावून घेऊन बाबासाहेबांच्या पुढे जाणारे अर्थशास्त्र आपणाला हवे आहे, अन्यथा बौद्ध परिवर्तनाचा पराभव अटळ आहे. ह्या नव्या अर्थशास्त्राच्या केंद्रस्थानी १) लोकसंख्यावाढ रोखणे २) शिक्षण ३) उद्योगधंद्याचे व्यवस्थापन व उभारणी ४) शून्यातून भांडवल निर्मिती ५) भांडवलाचे समाजशास्त्र ह्यासारखे प्रश्न आणावे लागणार आहेत. ह्याविषयीची विस्तृत चर्चा दुसऱ्या एखाद्या निबंधात मी सविस्तर करेनेच. एक गोष्ट मात्र निश्चितच मी सांगेन ती म्हणजे काहीही झाले तरी शिक्षणाचे खाजगीकरण दलितांनी कोणत्याही किमतीवर होऊ देता कामा नये. शिक्षण आणि शिक्षणच एकमेव हत्यार आहे. ते वर्णवाद्यांच्या हातात गेले की, दलित संपले हे आपण पक्के जाणावे. आपल्या मूर्ख नेत्यांना शिक्षणाच्या प्रश्नाची ग्रॅव्हीटीच कळलेली नाही. त्यामुळे दलित शिक्षण संस्थाची वाढच झाली नाही. दलित वस्त्यात जाणाऱ्या शिक्षकांची वाढ झाली नाही. खरे तर १५ वर्षांत सारा दलित समाज साक्षर करणे हे जरी मिशन दलितांनी हातात घेतले तरी खूप आहे.

बाबासाहेबांचे सामाजिक धोरण हे बौद्ध परिर्वतनाचे एक प्रमुख अंग आहे. ह्या धोरणात प्रामुख्याने १) शिक्षण २) काम ३) संगोपन ४) वृद्धांचा सांभाळ ५) कुटुंबातील व्यक्तीने घेतलेला उपभोग म्हणजे उपभोगज ६) कौटुंबिक मालमत्ता ७) सामाजिक स्तरीकरण असे अनेक मुद्दे येतात.

आपण प्रथम सामाजिक स्तरीकरणाचा विचार करू. जगातल्या सर्व सामाजिक / राजकीय वगैरे चळवळी ह्या सामाजिक स्तरीकरणाच्या नाशासाठीच जन्मल्या आहेत. दुर्दैवाने ह्या सर्वच चळवळी एकांगी होत्या.

त्यामुळे आपणास त्यांचा अनेक अंगाने विचार मांडावा लागेल. समाजात अनेक प्रकारचे स्तरीकरण असते. त्यांचे प्रकार आपण पुढीलप्रमाणे करू. मी इथे प्रत्येक क्षेत्राला १०० एकक दिले आहेत आणि त्यांच्या आधारे स्तरांचा दर्जा दिला आहे.

१) शारीरिक स्तरीकरण (आरोग्य) एकक = १००

सर्वोत्तम	१००
आरोग्यवान	८०
मध्यम	७०
ठीक	५०
दुबळा	४०
अपंग	३०
आजारी	२०
मरणासन्न	१०

२) शारीरिक कौशल्य स्तरीकरण (विशेषत: खेळ)

सर्वोत्तम	१००
कुशल	८०
मध्यम	७०
ठीक	५०
अडाणी	४०
अपंग	३०
आजारी	२०
मरणासन्न	१०

३) आध्यात्मिक स्तरीकरण

बुद्ध (मुक्त, मोक्ष मिळालेला)	१००
सविकल्पक (बोधीसत्व)	८०
साधक	५०
ज्ञानी (पंडित)	४०
पुरोहित	३०
श्रावक / श्रोता	२०
यजमान	१०
असाधक	०

४) ज्ञानीय स्तरीकरण

संशोधक	१००
वैज्ञानिक	८०
तंत्रज्ञानी / विचारवंत	७०
शिक्षक	६०
यंत्रज्ञानी	५०
दुरुस्तीवाला	४०
श्रमिक	३०
विद्यार्थी	०.००००१

५) उत्पादनीय स्तरीकरण

भांडवलदार	१००
छोटा उत्पादक / वितरक	८०
व्यवस्थापक	७०
अधिकारी	६०
विक्रेता	५०
लेखनिक	४०
श्रमिक	३०
ग्राहक	०.००००१

६) सत्तीय स्तरीकरण

सर्वोच्च (पंतप्रधान, सर्वोच्च न्यायालयाचा न्यायाधीश)	१००
मंत्री	९०
उपमंत्री	८०
प्रमुख अधिकारी / नियंत्रक	७०
मुख्य अधिकारी	६०
दुय्यम अधिकारी	५०
तिय्यम अधिकारी	४०
मुख्य लेखनिक / सैनिक / पोलीस	३०
लेखनिक / सैनिक / पोलीस	२०
प्यून	१०
नागरिक	०.००००१

६) लैंगिक स्तरीकरण

ब्रह्मचर्य (ब्रह्मचारी नव्हे) वादी	१००
पुरुष	८०
स्त्री	५०
समसंभोगी पुरुष	३०
समसंभोगी स्त्री	.२५
दुबळा	२०
दुबळी	१५
वांझ	१०
षंढ	५

८) कीर्तीय (प्रसिद्धी) स्तरीकरण

अतिप्रसिद्ध	१००
उत्कृष्ट	८०
उत्तम	५०
चांगली	४०
बरी	३०
साधारण	२०
वाईट	१५
अतिवाईट	१०
शून्य	०

९) कार्यसन्माननीय स्तरीकरण

सर्वोत्कृष्ट	१००
उत्कृष्ट	९०
उत्तम	८०
चांगला	७०

मध्यम	६०
बरे	५०
साधारण	४०
हलके	२०
वाईट	५

१०) सौंदर्यीय स्तरीकरण

अतिसुंदर	१००
सुंदर	८०
सुरेख	७०
आकर्षक	५०
चांगला	४०
नीटस	३०
साधारण	२०
कुरूप	१०

११) अवकाशीय स्तरीकरण

महानगरीय राजधानी	१००
महानगरीय	८०
शहरीय	७०
तालुकीय	६०
कस्बीय	५०
ग्रामीण / चाव्हीय	४०
गावकूस / झोपडपट्टी	२०
जंगल / भटकता	१०

१२) कलाक्षेत्रीय स्तरीकरण

सर्जक	१००
दिग्दर्शक	८०
अंमलक	७०
तांत्रिक	६०
सहाय्यक	५०
दुय्यम	४०
तिय्यम	६०
कारागीर	२०
रसिक	०.०००१

१३) उपभोगीय स्तरीकरण

अतिश्रीमंत	१००
श्रीमंत	८०
उच्चमध्यमवर्गीय	७०
मध्यमवर्गीय	६०
निम्नमध्यमवर्गीय	५०
साधारण	३०
गरीब	२०
दरिद्री	१०
अतिदारिद्री	५

समाजात हे स्तरीकरण आहे ही वस्तुस्थिती आहे. त्यांच्या एककातला फरक हाच त्यांच्या दर्जातला फरक आहे. समाजातील व्यक्तीचे स्थान हे त्याला किती एकक मिळवता येतात त्यावर ठरते. आपण दलिताचे स्थान ठरवायला गेलो, तर आपणास काय दिसते. दलितांना जास्तीत जास्त २०० एकक मिळतात, तर दलित स्त्रीला १७० एकक मिळतात. १३०० एककापैकी २०० एकक म्हणजे जवळ जवळ ११०० एककांचे शोषण हा समाज करत होता असे म्हणता येईल. परिवर्तनवादाची मांडणी आपण जेव्हा करतो तेव्हा ह्या सर्वच एककांचा फरक नष्ट करायचा असतो. एखादी व्यक्ती कुरूप असली तरी तिला समान प्रतिष्ठा मिळायला हवी ती न देणे म्हणजे तिचे शोषण करणेच होय. परिवर्तनाचा लढा हा केवळ आर्थिक किंवा सामाजिक नाही, तर तो सर्वंकष लढा आहे हे सर्वांनी लक्षात घ्यायला हवे. बुद्धाचा परिवर्तनवाद हा आध्यात्मिक तर मार्क्सचा आर्थिक असे एकांगी परिवर्तनवाद यशस्वी होणे अशक्य आहेत. समाजतले वर्ग केवळ आध्यात्मिक नसतात, तर सौंदर्यीक किंवा वर्णवादी असतात. मी मागेच म्हटल्याप्रमाणे वर्ण जन्माधिष्ठीत असतात, तर वर्ग कोणत्याही क्षणी बदलता येतो.

वरील सर्व प्रकारचे स्तरीकरण लक्षात घेतले, तर दलितांच्या शोषणाचे सर्वंकष स्वरूप सहज कळू शकेल. शारीरिक स्तरीकरणात दलितांच्या आरोग्याची वाट लागेल असे सारे प्रयत्न केले गेले. दलितांना पाणी नाकारले गेले, पोटभर अन्न नाकारले गेले, वैद्यकीय व्यवसाय ब्राह्मणांच्या हातात, दलितांना अस्पृश्य ठेवून वैद्यकीय सेवा नाकारली गेली. परिणामी बहुतेक दलितांची अवस्था आजारी किंवा मरणासन्न. अस्पृश्य असल्यामुळे सवर्णांच्या खेळात भाग घेण्याची परवानगी नाही. आरोग्य चांगले नाही. त्यामुळे कुशलताही अशक्यच होती. आध्यात्माबाबत हाच घोळ तिथेही वेद ऐकण्याचीच बंदी. त्यामुळे सारे दलित असाधक. ज्ञानाच्या क्षेत्रात विद्यार्थी होण्याचा हक्कही नाकारलेला उत्पादनात श्रमिक म्हणून राबवले; पण वेतन दिलेच नाही. त्यामुळे ३० एककही मिळाले नाहीत. सत्तीय स्तरीकरणात दलित नागरिक नव्हते. पोलिसी कामे फक्त रामोश्यांना. लैंगिक स्तरीकरणाचे जे एकक मिळाले तेच दलितांचे तेही सवर्णांना पिढ्यानूपिढ्या सेवा करायला दलित हवे होते म्हणून. कीर्तीशून्य कार्याला सन्मानच नव्हता. कामे हलकी मानली जात होती. सौंदर्याचे निकष ब्राह्मणी होते. जरी जी सुंदर असेल तिला हे एकक मिळायचे होते. कलाक्षेत्रातही दलिताच्या कलांना कारागिरीचा दर्जा उपभोगात अतिदरिद्री. त्यामुळे शोषण सर्वंकष होते आणि आहे.

१९७३ नंतर पँथर आली तेव्हा ह्या सर्व शोषणाविरूद्ध उभी राहील असे वाटले होते, पण घोषणाबाजीशिवाय आणि अस्मिता फुलवण्याशिवाय काहीही हाती लागले नाही. १९८० नंतरचा मण्डलवादी आणि नामांतरवादी लढा दलितांनी जिंकला; पण व्यवहारात ह्याचा फारसा फायदा झाला नाही. मण्डलवादाने दलित लढ्याला बहुजन समाज येऊन मिळेल असे वाटले होते, पण तसे झाले नाही. ब्राह्मणवादी भाजपने व काँग्रेसने मण्डलवाद स्वीकारून बहुजन समाज आपल्याकडे खेचून घेतला. काँग्रेसनेही मण्डलवाद स्वीकारला. त्यामुळे दलित लढ्याच्या संघर्षाची हवाच काढून घेतली गेली. ७५% समाज हा दलितेतर आहे हे लक्षात आल्याने त्याच्याशी तडजोड करण्यावाचून पर्याय नाही हे १९९० नंतर स्पष्ट झाले. आज दलित चळवळ सामाजिक पातळीवर कुणाशी लढायचे ह्यावर दुभंगलेली नाही, तर कुणाशी तडजोड करायची ह्यावर दुभंगलेली आहे. ढसाळ, कल्याणसिंगसारखे दलित नेते ब्राह्मणवाद्यांशी, तर आठवले वगैरे काँग्रेसच्या लोकशाहीवादांशी तडजोड करून आहे.

काहीना तर आजही मार्क्सवाद्यांशी तडजोड करावीशी वाटते. काही स्वतंत्रपणे तडजोड न करता हिंदू इच्छितात. १९९० नंतर एक गोष्ट स्पष्ट झाली आहे ती म्हणजे दलितांचा लढा स्वतंत्रपणे उभा राहणे शक्य नाही. स्वतंत्र लढणाऱ्यांना राजकीयदृष्ट्या पराभूतच व्हावे लागेल. प्रश्न आहे केवळ राजकारण म्हणजे लढा काय? मला वाटते दलित चळवळ ही नको तितकी राजकारणी बनत चालली आहे. त्यामुळे समाजकारणाकडे प्रचंड दुर्लक्ष होत आहे.

माझ्या मते सर्व दलितांनी पुढील प्रश्न स्वतःला विचारायला हवेत.

१) दलितांच्या शारीरिक स्तरीकरणात आपण काय केले. बाबा आढावांची 'एक गाव एक पाणवठा' ही पाण्यासंदर्भातील तर झुणका भाकर एक रुपयात ही अन्नासंदर्भात अतिशय महत्त्वाची योजना दलित पँथर्स वा इतर संघटनांनी ह्या गावागावात का नेल्या नाहीत. राखीव जागांचा लाभ घेऊन जे दलित डॉक्टर्स तयार झाले, त्यातले किती जण दलित वस्त्यांत गेले? दलितांनी किती इस्पितळे उघडली? दलितांना एकत्र येऊन मोफत बांधकाम करून इस्पितळाची इमारत बांधणे अशक्य नव्हते ते आम्ही का केले नाही? दलित वृद्धाश्रम का उभारले गेले नाहीत? जर बाबा आढाव सवर्ण म्हणून मान्य नव्हते, तर अशी समांतर योजना दलितांनी गावागावात का उभारली नाही? सरकारकडून मदत घेऊन झुणका भाकर सारखी अन्नकेंद्रे उभारणे का झाले नाही? बाबासाहेबांच्या जयंतीसाठी पैसे जमतात आणि ह्या कामासाठी पैसे जमत नाहीत हे गौडबंगाल काय आहे? दारूत दलितांचे पैसे खर्च होतात. त्यामुळे इतर वस्तू (जीवनावश्यक) खरेदी करण्याची त्यांची उपभोग क्षमता घटते ही वस्तुस्थिती आहे. मग असे असतानाही आम्ही दारूबंदी चळवळ का उभी करत नाही? दलितांच्यात व्यसनांचे प्रमाण प्रचंड आहे. त्यासाठी किती व्यसनमुक्ती केंद्रे दलितांनी उभी केली?

२) क्रीडाक्षेत्र हे एक दलितांना स्वतःला सिद्ध करण्याचे चांगले क्षेत्र होते. आम्ही ह्या क्षेत्राकडे किती लक्ष दिले? दलित पँथर्सना साधा एक कबड्डीचा किंवा खो-खोचा संघ तयार करावासा वाटला नाही हे काय गौडबंगाल आहे? वास्तविक दलित संघ, आंबेडकर संघ असे संघ काढून त्यांना विजयी बनवता आले, तर चांगला प्रचार झाला असता. आदिवासींच्यात असलेल्या क्रीडाक्षमताबाबत आम्ही काय केले? अमेरिकेतल्या निग्रोंची प्रतिष्ठा वाढवण्यात तिथल्या निग्रो क्रीडापटूंचा प्रचंड वाटा आहे हे आम्ही कधी लक्षात घेणार आहोत? तब्येतीसाठी जीमच पाहिजे असे नाही. दण्डबैठका, योगासने ह्यांच्या साहाय्यानेही ही किमया साधता येते. ज्युदो-कराटे हे तर बौद्धभिक्षुंनी शोधलेले अहिंसक प्रतिकाराचे मार्ग आम्ही ते आमच्या तरुणांना-तरुणींना का शिकवत नाही?

३) दलितांच्या वस्तीत आज बौद्धविहार का उघडले जात नाहीत? दलित वस्तीत विपश्यना केन्द्रे का उघडली जात नाहीत? ह्या संदर्भात बौद्धभिक्षु काय करत आहेत? आज प्राध्यापक झालेल्या बौद्धांनीही बुद्धांचे साधे त्रिपिटीक वाचलेले नाही हा कसला आळशीपणा आहे? ह्या आळशीपणाचे दलित कितीकाळ समर्थन करणार आहेत? रामकृष्ण मठ वगैरे ठिकाणी आज हिंदू-दलितांना पूर्ण खुला प्रवेश आहे तिथे हे दलित का जात नाहीत? मन्दिरप्रवेशाचे लढे आम्ही का सोडून दिले आहेत? इगतपुरीसारख्या विपश्यना केन्द्रात सुशिक्षित दलितापेक्षा सवर्ण हिंदूंची संख्या कित्येक पटींनी अधिक आहे हे काय गौडबंगाल आहे? दलित डॉक्टर्स, प्राध्यापकांना इथे जायला कुणी मज्जाव केला आहे?

४) दलितांनी बाबासाहेबांच्यानंतर किती शाळा उघडल्या? किती महाविद्यालये काढली? वास्तविक बाबासाहेबांनी जो ज्ञानाचा ठेवा उपलब्ध केला त्याच्या कितीतरी पुढे आम्ही जायला हवे होते, पण घोडे अडले कुठे? रावसाहेब कसबे, गंगाधर पानतावणे, रा. रा. देशमुख इत्यादी हाताच्या बोटावर मोजता यावेत एवढे विचारवंत निर्माण व्हावेत ही काय शोकांतिका आहे? बाबासाहेब हे काही दलितांचे एकमेव नेते नव्हते. दक्षिणेत पेरियार यांनी बाबासाहेबांच्या तोडीचे काम केले आहे? अशा नेत्यांचे कार्य व विचारसरणी आम्ही किती समजून घेतली? दलितांच्या बाबत केलेल्या सवर्ण सुधारकांच्या कामगिरीचे आम्ही नीट मूल्यमापन केले आहे का? काही ठिकाणी तर सवर्णांचा विचार फारच महत्त्वाचा आहे. उदाहरणार्थ म. गांधींचा दारूबंदीचा आग्रह बाबासाहेबांनी असा आग्रह धरलेला नाही, पण अलीकडेच अभय बंग ह्या समाजसुधारकाने दारूचे अर्थशास्त्र मांडून ह्या प्रश्नाची व्याप्ती किती आहे ते दाखवून दिले आहे. दारूमुळे दलितांची उपभोगक्षमता दारूवरच खर्च होते हे सिद्ध झाले आहे. अशावेळी महात्मा गांधीच योग्य आहेत कळत असेल तर मग त्याचा स्वीकार का होऊ नये?

हीच गोष्ट एकंदर जागतिक ज्ञानाशी नाते जोडण्याच्या संदर्भात आहे. बाबासाहेबांचे त्यांच्या समकालीन अर्थशास्त्र व समाजशास्त्र यांच्यातील प्रवाहाशी घट्ट नाते होते. नंतरच्या एकाही दलित विचारवंताला जागतिक ज्ञानाशी असे नाते जोडता आलेले नाही. बाबासाहेबांचे ज्या समकालीन जागतिक ज्ञानाशी नाते होते त्या नात्यातूनच त्यांचे विचारविश्व जन्मले होते. एका अर्थाने बाबासाहेब हे देशी नव्हे, तर समकालीन जागतिक ज्ञानाचे प्रॉडक्ट होते. आज ज्या जागतिक ज्ञानाशी बाबासाहेबांचे नाते होते ते ज्ञानच आऊट ऑफ डेट झाले आहे. उदाहरणार्थ बाबासाहेबांच्या अर्थशास्त्राचे नाते हे अॅडम स्मिथ ते जॉन केन्स यांच्या अर्थशास्त्राशी आहे (मार्क्स ह्याच परंपरेत येतो). आज ह्या अर्थशास्त्राला क्लासिकल अर्थशास्त्र मानले जाते. हे अर्थशास्त्र मॅक्रोइकॉनॉमिक्सच सर्व अर्थशास्त्रीय व्यवहार नियंत्रित करते असे मानते. ह्या अर्थशास्त्रातही अॅडम स्मिथपासून भांडवलवादी तर रॉजर बेकनपासून समाजवादी परंपरा सुरू होते. बेकनपासून मार्क्सपर्यंतची सर्व परंपरा ही वितरणकेन्द्री आहे (Distribution centred) बाबासाहेबांचे नाते ह्या वितरण केन्द्री परंपरेशी आहे. १९५० नंतर जागतिक ज्ञानातून ही वितरणकेन्द्री परंपराच उखडली गेली आहे. विशेषतः १९८५ नंतर ती पूर्णच उखडली गेली आहे. अशावेळी नव्या जागतिक ज्ञानप्रवाहांशी नाते जोडून आपण नवी मांडणी करणार आहोत की नाही? उदाहरणार्थ १९५० नंतर जगात नववितरणकेन्द्री अर्थशास्त्र उदयाला आले. आपले नोबल पारितोषिक विजेते अमर्त्य सेन हे ह्या नववितरण केंद्रवादाचे एक आद्य प्रवर्तक आहेत. आपण ह्या नवीन अर्थशास्त्राशी कधी नाते जोडणार आहोत?

१) भारतीय समाजव्यवस्थेचा विचार केला, तर आपणाला सहा स्तर स्पष्टच जाणवतात : १) ब्राह्मण २) क्षत्रिय ३) १ वैश्य ४) शूद्र ५) अतिशूद्र ६) आदिवासी व भटक्या जाती-जमाती. ह्या सहा स्तरासंदर्भात आपण आधुनिक काळात मांडणी केली तर आपल्याला पुढील पाच स्तर मिळतात.

१) ज्ञानी २) शासक ३) व्यापारी४) उत्पादक व श्रमिक ५) सेवक.

भारतातील ज्ञानीनी नेहमीच धार्मिक (धर्मशास्त्र) शासकीय (उदा. कौटल्याचे अर्थशास्त्र) ज्ञानाला उच्च दर्जा दिला आणि उत्पादक, वितरक व श्रमिकांच्या ज्ञानाला 'वार्ता' असे स्वतंत्र नाव देऊन त्याला अत्यंत दुय्यम स्थान दिले. थोडक्यात सर्व विचारप्रणालीय (Ideological) व

धार्मिक ज्ञान सवर्णांच्याकडे दिले, तर सृष्टीज्ञानातील १) विज्ञान व २) तंत्रज्ञान वगैरे सर्व ज्ञान वैश्य शूद्र अतिशूद्राकडे दिले हे ज्ञान देतानाही गणित आणि वैद्यक व भूमिती आपल्याकडे ठेवण्यास ब्राह्मण विसरले नाहीत. हे करतानाच शब्दाची मक्तेदारी (हीच त्यावेळची प्रमुख चिन्हसामग्री) त्यांनी आपल्या ताब्यात ठेवली. लिखित शब्दांची ही मक्तेदारी शूद्र अतिशूद्रांना फारच महागात पडली. वैश्य त्यावेळी पुरेसे उत्पादक झाले नव्हते. ह्या तिन्ही वर्णांना नंतर शूद्रांचे स्थान देऊन सृष्टीज्ञानातील प्रगतीच्या साऱ्या शक्यताच निकालात काढल्या. ह्या तिन्ही वर्णांना वार्ता ही त्यामुळे मौखिक परंपरेने जतन करावी लागली. त्यामुळे ज्ञान एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे जाताना जी वाढ व्हावी लागते ती झाली नाही. त्यातच लोहाराची धातूविद्या, सुताराची लाकूडविद्या, कुंभाराची मृण्मयविद्या अशा वार्ताविद्या ह्या जातीव्यवस्थेमुळे अलग अलग झाल्या. त्यामुळे त्यांचे एकात्मीकरण झालेच नाही. परिणामी एकमेकांच्या साहाय्याने होणारी वाढ खुंटली. लिखित संहिता लिहिणे अशक्य झाल्याने ह्या विद्यांचे विज्ञान होणे अशक्य झाले. त्यातच गणित, भूमिती ब्राह्मणांनी स्वतःकडे ठेवल्याने त्यांचाही वापर होऊन वार्ता विकसित होण्याच्या साऱ्या शक्यताच खुंटल्या. वैश्यांचा व्यापार ब्राह्मणांनी समुद्रपर्यटनबंदी केल्याने संपुष्टात आला. त्यामुळे त्यांच्याकडचा भूगोल नंतर विकसित झाला नाही. मुसलमानांनी सर्व व्यापार ताब्यात घेतला. अनेक वैश्य कुणबी झाले. (तुकाराम त्यातील एक), तर काही चक्क धर्मांतर करून मुसलमान झाले (वैश्य हा एकमेव वर्ण असा असावा की, ज्याने स्वखुशीने प्रथम जैन नंतर बुद्ध, नंतर मुसलमान होणे स्वीकारले असावे). हे सगळे घडवताना ब्राह्मण स्वतः काही ह्या शूद्रविद्यांकडे वळले नाहीत. म्हणजे स्वतःही ह्या विद्यांचा विकास केला नाही आणि इतरांनाही हा विकास करू दिला नाही, असा हा ब्राह्मणी अडाणीपणा होता. ह्या सगळ्या प्रकाराने धर्मशास्त्रे, अर्थशास्त्रे, कामशास्त्रे, मोक्षशास्त्रे विकास पावली, पण वार्तेचा विकास झाला नाही. नंतर मनुस्मृतीनंतर धर्मशास्त्रेही खुंटत गेली. क्षत्रियांना शुद्राचा दर्जा देऊन अर्थशास्त्राचाही मृत्यू घडवला गेला. तथाकथित प्युरीटनिवादाने नंतर कामशास्त्राचीही वाट लावली (कौटिल्य आणि वात्सायन आपल्यापर्यंत पोहोचले हेच आपले नशीब समजायचे) त्यामुळे १२०० नंतर भारतात फक्त मोक्षशास्त्रेच जन्मत राहिली. नंतर तर मोक्षाशीही संबंध राहिला नाही. तुकाराम- कबिरानंतर आपण अंधारातच बुडालो.

ह्या सगळ्याच धवडग्यात वार्ता पूर्णच थांबली. वराहमिहीरसारख्यांनी केलेल्या प्रयत्नांवर ब्राह्मणांनी बोळाच फिरवला. आज वैश्य, क्षुद्र, अतिशूद्र ह्यांच्या उत्पादनीय स्तरावरच्या समस्या ह्या या वार्तेच्या इतिहासाने निर्माण झाल्या आहेत. भारतातील सुरुवातीचे भांडवलदार हे पारशी का होते हे कळण्यासाठी हिंदू वैश्यांचे झालेले शुद्रीकरण आपण समजून घ्यायला हवे.

इंग्रजांच्या आगमनानंतर वैश्यांचे दिवस पूर्ण फिरले. त्यांनी आपले कुणबीपण टाकून पुन्हा एकदा व्यापारात उडी घेतली. ज्यांनी वैश्यपण शाबूत ठेवले होते, ते तर शेटजी बनून प्रचंड पैसा कमवू लागले. (ब्राह्मणांनी त्यांना अंतर्गत व्यापाराची मुभा दिली होती हे नशीब समजायचे नाही तर सगळेच वैश्य कुणबी झाले असते आणि भारतात भांडवलशाहीचा सारा विकास हा पारशी व ज्यू लोकांनी घडवला असता.)

महाराष्ट्रात मुसलमानी राजवटीविरुद्ध लढण्यासाठी शिवाजीला क्षत्रिय बळ पुरवले ते शूद्रांनी व क्वचित अतिशूद्रांनी तर संपत्तीचे बळ पुरवले ते वैश्यांनी (वैश्यांच्या अनेक घराण्यांतून शिवाजीला पुरवल्या गेलेल्या फायनान्सच्या रोचक कहाण्या आजही सांगितल्या जातात व दुर्दैवाने त्यांचे संकलन अद्याप कुणी केलेले नाही. हळूहळू त्या विस्मृतीत जातील अशी चिन्हे दिसतायेत.) पण नंतरच्या पेशवाईने ब्राह्मण्याचा कळस गाठला. परिणामी महाराष्ट्रीयन वैश्य प्रचंड प्रमाणात कुणबीच झाला. आजही भारतीय भांडवलदारांच्यात मराठी वैश्य शोधावे लागतात. एखादा माणूस आजही व्यापारात पडतो म्हटला की, मराठी माणूस दचकतोच. उत्पादन, वितरण, श्रम व सेवा ह्या चारी क्षेत्रांत भारतीयांची जी वाताहात झाली त्याच्यामागे हा इतिहास आहे. ज्ञानापासून ह्या चारी क्षेत्रांची जातींनी केलेली फारकत आजही आपणाला महाग पडते आहे. खरे तर जगाच्या पाठीवर सर्वत्रच हेच कमी-जास्त प्रमाणात घडलेले आपणाला दिसते, पण युरोपातील वैज्ञानिक क्रांतीने सर्व चित्र पालटले. भांडवलशाहीने 'उत्पादन' समाजवादाने 'श्रम' केंद्रस्थानी आणले. १९२० नंतर 'वितरण'ही केंद्रस्थानी आले आणि १९५० नंतर 'सेवा' केंद्रस्थानी आली.

बाबासाहेब भारतात ज्यावेळी सेवा सोडून द्या असे दलितांना सांगत होते त्यावेळी युरोपात सेवेचे स्वरूपच पालटत जाऊन सर्व्हिस सेक्टर नावाचा वेगळाच सेक्टर उदयास येत होता. आज अवस्था अशी आहे की, जगातील विकसित देशात कृषीत १०-१२% औद्योगिक क्षेत्रात २० ते ३०% लोक आहेत. उरलेले सर्व सेवाक्षेत्रात आहेत.

ह्याचा अर्थ दलितांनी त्यांनी पूर्वीची कामे करावी, असा होतो का? तर त्याचे उत्तर नाही, असे आहे. आज जगात सेवेचे स्वरूप बदलले आहे. आज ज्ञान किंवा माहिती पुरवणे हीही सेवाच मानली जाते. किंबहुना शासनसंस्थासुद्धा आजकाल संरक्षण, पोलीस आदी सेवाच पुरवते असे मानले जाते. ह्याला आपण सेवीकरण (Servicisation) म्हणू. सर्व क्षेत्राचे सेवीकरण झाले असताना 'सेवा' ह्या शब्दाचे बदललेले मूल्य आपण सर्वांनीच आता लक्षात घेणे आवश्यक आहे हेच मला सुचवायचे आहे. ह्या नव्या सेवाक्षेत्राचा विस्तार आपणाला जेवढा वाढवता येईल तितका वाढवला पाहिजे व त्यात दलितांनी जितके घुसता येईल तितके घुसले पाहिजे. उत्पादन वितरण व सेवा हे नव्या युगाचे कणे आहेत. दलितांना ते स्वतःच्या पाठीत मुरवावे लागतील तरच त्यांचा निभाव लागेल. ह्यापुढे वैश्य, शूद्र आणि अतिशूद्र ह्यांना एकमेकांच्या सहकार्यानेच वाटचाल करावी लागणार आहे. कारण ह्यांच्याजवळच उत्पादन, वितरण, श्रम व सेवा ह्यांची जबाबदारी आहे. ह्या वाटचालीत कोणी कोणावर अन्याय करू नये हे उत्तम! जर दलितांना ह्यासाठी लढायलाच लागणार असेल, तर त्यांनी लढलेच पाहिजे. वैश्य आणि शूद्रांनी त्यांच्यावर ही पाळी आणू नये हे उत्तम. भविष्यात ह्याबाबतीतला वर्णवाद संपेल अशी चिन्हे दिसत आहेत. ब्राह्मण, क्षत्रिय हे वर्णही आता वर्गवाद स्वीकारून ह्या चार क्षेत्रात उतरत आहेत. ज्ञान आणि शासन ह्या क्षेत्रात आता वैश्य, शूद्र आणि अतिशूद्रही घुसत आहेत. मात्र, वरच्यांचे खाली येणे त्यांना फायद्याचे असल्याने ते सहज मानले जाते आहे. मात्र, खालील तीन वर्णांनी वर जायाचा प्रयत्न केला, तर मात्र त्यांच्या नावाने लागलीच शिमगा केला जातो. विशेषतः दलितांना तर ह्याबाबतीत चारी वर्ण विरोधच करताना दिसतात. हा विरोध दलितांना संघटित होऊनच मोडून काढावा लागणार आहे. ह्या देशात जेव्हा जेव्हा वरच्यांना खाली

यायचे असते तेव्हा ते वर्गवाद सांगतात. उदा. ब्राह्मणांनी शासन केले तर ते धर्म बुडवत नाहीत, पण खालचा कोणी वर जायला लागला की, वरचे लगेच वर्णवादी होतात आणि विरोध करतात. ह्यांचा धर्म लागलीच बुडायला लागतो.

१९९० नंतर जे महत्त्वाचे बदल होतायत त्यात ह्या बदललेल्या उत्पादन प्रक्रियेचा प्रचंड वाटा आहे. आज कधी नव्हे तो वर्गवाद बलवान होत असलेला दिसतो आहे. ब्राह्मण्यवादी भा.ज.प.ने देखील वर्गवादाचा पुरस्कार करायला सुरवात केली आहे तिथे इतर पक्षांची काय स्थिती? ह्या परीवर्तनामुळेच रिपब्लिकन पक्षाचे रामदास आठवले जोगेंद्र कवाडे वगैरे दलित खासदार कधी नव्हे ते सवर्णांची प्रचंड मते घेऊन निवडून आले. एकेकाळी ह्याच सवर्णांनी बाबासाहेबांचा राजकीय निवडणुकीतही दारूण पराभव केला होता हे लक्षात घेता हे झालेलं परिवर्तन लक्ष्यवेधीच म्हटले पाहिजे. ह्यातूनच रामदास आठवलेंना आम्ही हिंदूच्या विरोधात नाही, अशी भूमिका घ्यावी लागली. ढसाळांनीही आता चारी वर्णांच्या सोबतीनेच जावे लागेल, अशी भूमिका घेतली आहे. एकंदरच बहुसंख्य दलित हे हिंदू धर्मातच राहणार हे आता स्पष्ट झाले आहे. त्याचबरोबर सावकाश का होईना, पण हिंदूधर्मीय वर्णवादातून मुक्त होत वर्गवादी बनत चाललेले दिसतात, हेही आता स्पष्टच दिसते आहे.

'प्रश्न असा आहे की, हे सर्व ज्या उत्पादन प्रक्रियांच्या बदलत्या रूपामुळे घडते आहे त्याची आम्ही कधी दखल घेणार आहोत? ह्या नव्या बदलांना आम्ही कसे सामोरे जाणार आहोत.

हे सर्व घडत असतानाच पारंपरिक कृषीव्यवस्थेशी जोडल्या गेलेल्या दलितांचे काय करायचे हा मूलभूत प्रश्न आहे. बारा बलुतेदारांचा प्रश्नही ह्याच प्रश्नांशी जोडला गेला आहे आणि हे प्रश्न दलितांच्या जीवन-मरणाचे प्रश्न आहे. अलीकडे सवर्णांनी गावकीची सारे कामे पारंपरिक हक्काने करून घ्यायची आणि मोबदला मात्र १९३० सालच्या दराने द्यायचा असा कुटील डाव खेळायला सुरुवात केली आहे. त्यामुळे आठ आठ तास उत्पादक कामे करूनही'सुताराला एकवेळचे जेवण मिळत नाही. वीस वीस दाढ्या करून आणि केस कापून न्हाव्याला धड पाच रुपये मिळत नाही. शहरात ह्याच कामाला २०० रुपये सहज मिळतात. हे सर्व घडण्याचे एकमेव कारण म्हणजे ह्या सर्व धंद्याचे गावात व्यापारीकरण करण्यात आलेले अपयश! बाबासाहेबांनी ही कामे सोडा म्हणून सांगितले खरे; पण ज्यांना ती सोडता आलेली नाहीत त्यांचे काय करायचे ह्याचे विश्लेषण केले नाही. माझ्या मते शक्य झाले तर ही कामे सोडूनच द्यावीत आणि जर ह्या कामांशिवाय पर्याय नसेल तर त्यांचे व्यापारीकरण करावे. हे व्यापारीकरण सरकारी मदत आणि दलित संघटनांचा भरभक्कम पाठिंवा ह्यांच्याशिवाय शक्य नाही. ह्यासाठी गावागावांत दलित संघटन पोहोचलेच पाहिजे. व्यापारासाठी चार गोष्टी लागतात - १) दुकानाची जागा २) हत्यारे किंवा यंत्रे ३) कामातील कुशलता ४) फर्निचर. ह्यातील कुशलतेसाठी शिक्षण लागते. उरलेल्या तिन्हीसाठी पैसा लागतो. असा पैसा सरकारने कर्ज म्हणून द्यावा. दलितांनी हे कर्ज नंतर हप्त्याने फेडावे. ह्या दुकानांचा विमा उतरवण्याची जबाबदारी सरकारी विमा कंपनीने घ्यावी. सवर्ण ह्याला प्रतिकार करतील, तर पोलिसांच्या मदतीने दलित संघटनांनी हा प्रतिकार मोडून काढावा. हळूहळू ह्या दुकानाचाही विकास घडवावा म्हणजे न्हाव्यानी केवळ सलूनपाशी थांबू नये, तर ब्युटपार्लरकडे वाटचाल करावी, सुताराने सुतारकामाकडून फर्निचर निर्मितीकडे वाटचाल करावी. शक्य झाले तर नंतर इलेक्ट्रिक-इलेक्ट्रॉनिक्स उपकरणाकडे वळावे. महाराला-ढोराला ढोरकाम करावेच लागणार असेल तर शक्यतो सरकारने त्याला त्या गावचा सरकारी सेवक नेमावे किंवा त्याने ही कामे कॉन्ट्रॅक्ट पद्धतीने घ्यावी त्याचा ऑफिससाठी लागणारा पैसा सरकारने कर्जाऊ द्यावा. शक्यतो दुसऱ्या किंवा तिसऱ्या पिढीने आपला व्यवसाय बदलावा. ह्या देशात व्यवसायावरून जात ओळखली जाते, म्हणून आपला जातीनिष्ठ व्यवसाय बदलता येणे शक्य असेल, तर तो मुद्दाम बदलावा. जिथे मजुरीवरच काम करणे अटळ असेल तेथे संघटित होऊन जास्तीत जास्त मजुरी पदरात पाडून घ्यावी. वेळप्रसंगी संप करावा.

शहरातल्या दलितांचा प्रश्न वेगळा आहे. आज जवळ जवळ सर्वच सफाई कामगार दलित आहेत. त्यांना साधे बूटदेखील नीट मिळत नाहीत. १९९० नंतर सफाई कामगार, मोलकरीण किंवा घरगडी ह्यासारख्या लोकांच्या संघटनांचे प्रश्न दलित संघटनांनी ऐरणीवर आणायला हवेत. सरकारी नोकर, पाचवा वेतन आयोग पदरात पाडून घेताना ह्या लोकांना मात्र १९५० सालात शोभेल असे वेतन दिले जाते हे बरं नव्हे.

१९९० नंतरची उत्पादनीय स्तरावरील ही सर्व आव्हाने आम्हाला पेलणार आहेत का? आम्ही ह्या नव्या आव्हानांचा विचार केला आणि संघटनात्मक पातळीवर त्यासाठी काय केले?

६) दलितांना सत्तीय स्तरीकरणात महत्त्वाचे स्थान मिळत चालले आहे. २५% मतदान हे दलितांच्या हातात आहे. दलितांनी ह्या मतदानाचा वापर कसा केला? सर्व स्त्रिया ह्या दलितच आहेत. त्या धरल्या तर ७५% व्होटिंग व्हायला हवे, पण हे व्होटिंग का होत नाही? आजही ब्राह्मण स्त्रिया महात्मा फुलेंना शिव्या देतात, तेव्हा दलित किती असतात आणि ब्राह्मण किती असतात? शहाबानो प्रकरणात सरळ सरळ मुस्लिम महिलांचे शोषण करणारा निर्णय राजीव सरकारने घेतला तेव्हा दलितांनी काय केले? सेक्युलरॅझिमच्या नावाखाली मुस्लिम मूलतत्त्ववाद गोंजारला जात असेल, तर तो दलितांच्या शोषणाला कारणीभूत होणार हे दलित स्पष्टपणे का समजून घेत नाही? की मुस्लिम दलितांचा प्रश्न दलित वेगळा मानणार आहेत? फुले जर ब्राह्मण स्त्रियांसाठी सुधारणा आंदोलन चालवत असतील, तर दलितांनी मुस्लिमांसाठी ते का चालवू नये? मुस्लिम ब्राह्मणवाद्यांशी दलित स्पष्टपणे लढणार आहेत की नाही? मुस्लिम पुरोहितशाहीचा पाडाव करण्याच्या कोणत्या योजना दलितांजवळ आहेत? जर विल्यम कॅरी ख्रिश्चन असून हिंदूंच्या सतीसारख्या अनिष्ट चालींविरुद्ध लढत असेल आणि इंग्रज ख्रिश्चन सत्ताधारी असूनही हिंदूंच्या सुधारणेसाठी कायदा करत असतील, तर मुस्लिमांच्या सुधारणेसाठी मुस्लिमतेरांनी का कायदे करून नयेत?

दलित चळवळीची राजकीय फाटाफूट कधी थांबणार आहे? स्वतःच्या संकुचित स्वार्थासाठी दलित नेते चळवळीचाच सत्यानाश करणार असतील तर त्यांना कसा धडा शिकवावा?

७) दलितेतर दलिताचे जसे शोषण करतात तसेच शोषण दलित पुरुष दलित स्त्रीचे करतात हे आता अधिकाधिक स्पष्ट होत आहे. दलित स्त्री ही भारतीय समाजातील सर्वात तळातली शोषित आहे. आपण जेव्हा वेश्येकडे जात असतो तेव्हा तिचे शोषण करणाऱ्या उत्पादन यंत्रणेचे ग्राहक बनून त्या यंत्रणेला उत्तेजनच देत असतो. नामदेव ढसाळ सारख्या लोकांना हे कळत नसेल ह्यावर विश्वास ठेवणे कठीण आहे. वेश्याव्यवसाय हे शोषण आहे हे कळत असूनही तिच्याकडे जाणे आणि आपण जातो ह्याचा फालतू गर्व वाळगणे हा निर्लज्ज बधीरपणाचा कळस आहे. हा वेश्या व्यवसाय उखडून काढण्यासाठी दलितांनी काय केले? जर एखादा दलित वेश्यांच्या कमाईतून हप्ता गोळा करत असेल, तर

अशा दलिताला भरबाजारात जोड्यानेच मारले पाहिजे. वेश्याव्यवसाय चालवणाऱ्या ह्या गुंडाना ठेचूनच काढले पाहिजे. इतरत्र होणाऱ्या स्त्रियांच्या लैंगिक शोषणाविरुद्ध आपण सर्वंकषच उभे राहिले पाहिजे. घरात जर दलित पुरुष स्त्रीला गुलामासारखे वागवत असेल, तर शोषणाविरुद्ध लढण्याचा नैतिक हक्क तो गमावून बसतो. अलीकडे दलितांच्यातही हुंडा घेणे सुरू झाले आहे. हे तण वाढण्याआधीच कापून काढणे आवश्यक आहे.

अलीकडे समान वेतन हा मुद्दा फार चर्चेला आहे. माझ्या मते वेतन कामानुसारच मिळाले पाहिजे. त्यात लिंगभेद असता कामा नये. स्त्री-पुरुषांनी समान काम केले असेल, तर समान वेतन हवे, पण जर स्त्रीने काम जास्त केले असेल, तर स्त्रीला जास्त वेतन मिळाले पाहिजे. कामानुसार वेतनाचा लढा १९९० नंतर जास्तच जोर पकडत चालला आहे. तो जोरदार व्हायचा असेल, तर दलित संघटनेने आपले पूर्ण बळ पणाला लावले पाहिजे.

अलीकडे पैसे देण्याबाबतचा प्रश्न काही क्षेत्रात गुंतागुंतीचा झाला आहे. त्याची दोन कारणे आहेत.

१) पुरुषाजवळ स्त्रीपेक्षा जास्त असणारे बळ.

२) स्त्रीजवळ मूल जन्माला घालण्याची असलेली नैसर्गिक क्षमता.

शरीरबळाला वा शरीरकौशल्याला वाव देणाऱ्या क्षेत्रात पुरुषांना अधिक पैसे मिळतात. उदाहरणार्थ टेनिससारखा खेळ ह्या क्षेत्रात पुरुष विजेत्याला जास्त पैसे दिले जातात. माझ्या मते हे योग्य आहे. कारण जर इथे आपण समानच बक्षीस द्यायचे ठरवले, तर मग स्त्री आणि पुरुष ह्यांच्या वेगवेगळ्या स्पर्धा भरवणे चूक आहे. स्त्रियांनी व पुरुषांनी लिंगभेद न करता समान पातळीवर उतरावे व जो विजयी होईल किंवा जो विजयी होईल त्याला / तिला बक्षीस दिले जावे. स्त्रियांची ह्याला तयारी आहे का? माझ्या मते तशी तयारी नाही. कारण आज अवस्था अशी आहे की, पुरुषांच्यातला पन्नासावा सीडेडदेखील स्त्रियांच्यातल्या पहिल्या सीडेड खेळाडूला सहज हरवेल. जर समान पातळीवर लढता किंवा राबता येत नसेल, तर समान पैसे मागण्याचा हक्क उरत नाही. कुस्ती, हमालीसारख्या अनेक ठिकाणी पुरुषाची शारीरिक ताकद जास्त असल्याने त्याचे कार्य अधिक मूल्यवान ठरणे अटळ आहे.

आता स्त्रिया मुलांना जन्म देतात तेव्हा त्याचे काय करायचे जसा पुरुषाला शारीरिक बळाचा फायदा मिळतो तसाच स्त्रीला तिच्या ह्या क्षमतेचा फायदा व्हायला हवा. आज भारतासारख्या लोकसंख्या वाढ असलेल्या देशात स्त्रीला पहिल्या मुलासाठी किमान दहा हजार रुपये सरकारने द्यावे त्यासाठी वेगळा टॅक्स गोळा करावा. दुसऱ्या मुलासाठी काहीच देऊ नयेत आणि तिसऱ्या अपत्यासाठी सरळ ती स्त्री आणि ज्याच्यापासून मूल झाले आहे त्या दोघांना सणसणीत पाच हजार रुपये दण्ड करावा. तिथे लोकसंख्यावाढ कमी आहे तिथे वाढीच्या हिशेबाने दुसऱ्या मुलालाही पैसे द्यावेत. जिथे घट आहे तिथे तिसऱ्या मुलासाठीही पैसे द्यायला हरकत नाही.

पुरुषाची शरीरक्षमता आणि स्त्रीची. अपत्यजन्यक्षमता ह्यात एकंदर पैसे प्रत्येक स्त्रीला पैसे द्यावे लागल्याने स्त्रियांकडेच जास्त जाणार हे उघड आहे, पण त्याला नाइलाज आहे. टेनिस, कुस्तीत समान पैसे दिले, तर मोजक्याच स्त्रियांना फायदा होणार. त्याउलट ही योजना स्वीकारली तर सर्वच स्त्रियांचा फायदा होईल.

ह्या देशात समान नागरी कायदा नसल्याने सर्वात जास्त शोषण स्त्रीचे झाले आहे. विवाह आणि वडिलोपार्जित संपत्ती ह्याबाबतीत स्त्रीला पुरुषांच्या बरोबरीचे हक्क मिळालेच पाहिजे. दलितांना भविष्यात हा प्रश्न मोठ्या प्रमाणात ऐरणीवर आणावा लागेल. धार्मिक रुढीच्या आणि सेक्युलॅरिझमच्या नावाखाली हे जे स्त्रियांचे शोषण चालू आहे ते बंद करण्यासाठी समान नागरी कायद्याचा प्रश्न लढवावाच लागेल.

दलित महिला संघटनांनी ह्यासाठी पुरेशी तयारी केली आहे का?

८) आजच्या चिन्हयुगात प्रसिद्धीय स्तरीकरणाचा मुद्दा फारच महत्त्वाचा बनला आहे. विशेषतः अभिनेते आणि नेते ह्यांनी ह्या स्तरीकरणाचा इतका फायदा उठवला आहे की, वैज्ञानिक, विचारवंत, लेखक, दिग्दर्शक ह्यांचे त्यामुळे प्रचंड शोषण होताना दिसते. समाजातील सर्व प्रगती ही वैज्ञानिक, विचारवंत, लेखक, उत्पादक, दिग्दर्शक, वितरक ह्यांच्यामुळे होत असते. पण त्यांनी केलेल्या साऱ्या कार्याचा फायदा नेते आणि अभिनेते उपटत असतात. आज घरातल्या टीव्हीपासून गॅस यंत्रणेपर्यंत सर्व वस्तू वैज्ञानिकांनी शोधलेल्या आहेत. सामान्य माणूस त्यांना दिवसभर वापरतो, पण त्या वैज्ञानिकांचे साधे नाव त्याला माहीत नसते आणि शहरातल्या भुरट्या राजकीय नेत्याबद्दल मात्र त्याला प्रेम. म्हणजे वैज्ञानिकांच्या वस्तू रोज वापरायच्या आणि ओठावर नाव मात्र ज्यांचा काही संबंध नाही अशा नेत्यांचा. नागरिकाला जे कायदे नियंत्रित करतात तेही शोधण्याची कामगिरी विचारवंताची. ते त्यासाठी कष्ट करणार आणि श्रेय मात्र हे कायदे पास करायला हजर राहायलाही ज्याला कष्ट पडतात त्या नेत्याला. भारताने अणुबॉम्बस्फोट केला त्याचे पहिले श्रेय कुणाला? तर इंदिरा गांधी-वाजपेयींना. जणू हे दोघे रात्ररात्रभर प्रयोगशाळेत खपत होते.

हीच गोष्ट अभिनेत्यांची. सर्व डोके आणि सृजनशीलता ही लेखक-दिग्दर्शकाची आणि क्रेडीट कुणाला तर अभिनेत्यांना /अभिनेत्र्यांना. लेखक-दिग्दर्शकांनी रात्र रात्र जागून फिल्म व्हिज्युलाईज करायची बनवायची आणि सर्व श्रेय कुणाला तर अभिनयपटूंना. म्हणजे जो सृजनशील आहे त्याला काहीच किंमत नाही. वास्तविक फिल्म हिट किंवा फ्लॉप होण्याचे श्रेय किंवा अपश्रेय ह्या दोघांना प्रामुख्याने जायाला हवे, पण ते दिले जात नाही. आपल्या साऱ्या चित्रपट परीक्षणात नव्वद टक्के जागा कथेने व्यापलेली असती, पण ज्याला ती सुचली, ज्याने ती लिहिली त्याचे नावसुद्धा ह्या परीक्षणात असत नाही.

हे सर्व घडते आहे ह्याचे कारण पत्रकार आणि तत्सम लोकांची जाण ही बालबुद्धीएवढी आहे. सृजनशीलता म्हणजे काय हे ह्यांना माहीत नाही. त्यामुळे हे सतत नेते आणि अभिनेते ह्यांच्या मागे. त्यामुळे लोकांनाही वाटते की, हेच नेते अभिनेते खरे कारण लहानपणापासून ह्यांनीच लोकांची तशी समजूत करून दिलेली हे संस्कार पुढे आयुष्यभर राहतातच. भारतात तर ह्या दोघांच्या पूजनाचे प्रमाण प्रचंड आहे त्यामुळे सृजनशीलतेची प्रचंड गळचेपी होते आहे.

ह्याचे काही दुष्परिणाम होतात उदाहरणार्थ चांगला अभिनय करणाऱ्या अभिनयपटूपेक्षा जो चालतो. त्यालाच महत्त्व प्राप्त होते. चांगल्या नेतृत्वापेक्षा मिडीयाने पुढे आणलेल्या नेतृत्वाचीच चलती होते. सुरवातीच्या काळात कुठला पिक्चर स्वीकारायचा हे अभिनेत्याच्या हातात नसते. त्यामुळे त्याचा अभिनय उत्तम आणि त्या चित्रपटाचे लेखन-दिग्दर्शन भंपक असेल, तर तो बिचारा कारण नसताना मारला जातो आणि राजेंद्रकुमारसारखे ठोकळे दहा वर्षे पाहण्याची शिक्षा सर्वांना भोगायला

लागते. डायनासारखी जगाला कालीच योगदान न देणारी फालतू बाई ही इंग्लंडमधल्या महत्त्वाच्या वैज्ञानिकापेक्षा जागतिक मोठी होते तीही ह्या प्रसिद्धीच्या स्तरीकरणामुळे.

आपल्या पत्रकारांना व मिडीयापर्सनना ह्या बाबतीत कधी अक्कल येणार आहे कोण जाणे. वास्तविक वर्तमानपत्राच्या पहिल्या पानावर त्या दिवशी लागलेला महत्त्वाचा शोध व वैज्ञानिक, एखाद्या महत्त्वाच्या कलाकृतीची न्यूज, एखाद्या प्रश्नाबाबतचे विचारवंताचे जगाला वळण लावू शकणारे नवे विचारधन, एखाद्या क्रीडापटूने केलेला चमत्कार, एखाद्या उत्पादकाने केलेले नवे उत्पादन हे सर्व यायला हवे. हे असे होत नाही आणि मग नोबेल मिळाल्यानंतर आम्हाला अमर्त्य सेन नावाचा कोणी अर्थशास्त्रज्ञ आहे हे कळते. हे सर्व पत्रकारांच्या अल्पमतीचा दुष्परिणाम आहे. ह्यातून आपण जितक्या लवकर बाहेर पडू तितके बरे. ज्यामुळे आपल्या नेत्या-अभिनेत्यांची प्रसिद्धीची चटकही सुटेल. फालतूचे राजकीय प्रश्न निर्माण करून प्रसिद्धी पावण्याची स्टंटगिरी बन्द पडेल. समाजासाठी जे खऱ्या अर्थाने धडपडत आहेत त्यांना अधिक प्रसिद्धी मिळेल.

आपण मुलांना जो इतिहास शिकतो तोही राजकीय असतो तेही चुकीचे आहे. ह्या राजकीय इतिहासामुळेच नेते मोठे होतात. त्यामुळे पंचवार्षिक योजना हे जणू पंडित नेहरूंचे संशोधन होते असे वाटू लागते. ती तयार करणारे अर्थशास्त्रज्ञ बाजूला पडतात. ह्यामुळेच चांगली विचार करणारी माणसे राजकारणात येत नाहीत. ती बिचारी त्यांचे कार्य करीत राहतात.

ब्राह्मणांनी लिखित विद्या आपल्याजवळ ठेवून प्राचीन काळी वार्ता नामशेष केली हाही प्रसिद्धीच्या स्तरीकरणाचाच भाग होता. आजही हे स्तरीकरण कायम आहे. जगात राजे-महाराजे मोठे प्रसिद्ध पावले ते त्यांच्या नावाने इतिहास लिहिणारे यांच्यामुळेच. स्वतःच्या दरबारात त्यांना ठेवून त्यामुळेच अशोकांच्या स्तंभाचा पत्ता लागतो, पण अजंठा-वेरुळाच्या कलावंतांचा पत्ता लागत नाही. मंदिरे निर्माण करणाऱ्या स्थापत्यकारांचा पत्ता नाही.

समाज संस्कृतीच्या कुठल्या अंगावर प्रसिद्धीचा फोकस ठेवतो ह्यावर समाजाच्या कुठल्या अंगाची प्रगती होणार हे ठरते. ह्याला stratification of focus प्रसिद्धीझोताचे स्तरीकरण असेही म्हणता येईल. भारतात वैज्ञानिकांच्यावर प्रकाशझोतच नाही. लेखक-दिग्दर्शकांच्यावर प्रकाशझोतच नाही. त्यामुळे त्या क्षेत्रात आपण मागासलेले आहोत. कलात्मक चित्रपटांच्यावेळी प्रकाशझोत थोडासा दिग्दर्शकांकडे वळला त्याचा चित्रपटाला फायदाच झाला. कलावंत, वैज्ञानिक ह्यांचा उत्साह असे झोत द्विगुणित करतात.

प्रसिद्धीचे स्तरीकरण केवळ व्यक्तीवर केन्द्रित असून चालत नाही, तर ते त्या त्यावेळी त्या त्या विषयावर केन्द्रित असायला लागते (Issuebased). आज दलित चळवळीचे Issuebased stratification ने बरेच नुकसान केले आहे. टी.व्ही. चित्रपटापैकी ९९% निर्मिती ही त्या देशातील सवर्णांवर लक्ष्य केंद्रित करते. 'नाजुका' सारखी एखादी सिरीयल वगळता दलित चित्रण करणाऱ्या गेल्या १५ वर्षांत किती सिरीयल टीव्ही पडद्यावर आल्या टी आर पी रेटिंगची सबब सांगून खासगी वाहिन्या दलितांचे इश्यू टाळतात हा माझा स्वतःचा अनुभव आहे. खासगीला सोडून द्या, पण सध्या दूरदर्शनदेखील दलितांचे इश्यू ऐरणीवर घेत नाही. ह्यासंदर्भात दलितांना आता चळवळच उभी करावी लागेल अशी चिन्हे दिसत आहेत. पूर्वी सत्यकथेने दलित साहित्य नाकारले. आता ही चॅनेल्स म्हणजे नवीन सत्यकथाच आहेत आणि दलित साहित्य नाकारण्याचे अधिकार त्यांनी आपल्याकडे ठेवले आहेत. हा अधिकार मोडण्यासाठी आता चळवळीच उभ्या कराव्या लागतील. त्याचबरोबर टी.आर.पी. वाढवण्यासाठी दलित प्रेक्षकवर्ग वाढला पाहिजे व त्याने दलित इश्यु घेऊन येणाऱ्या सिरीयल किंवा प्रोग्राम्स आम्ही पाहतो, असे पत्रे पाठवून कळवायला हवे.

९) दलितांच्या प्रश्नांचा जो कोअर आहे त्यात ज्ञान आणि कार्यसन्मान ह्या दोन गोष्टींचा प्रचंड वाटा आहे. मी टीकाहरणमध्ये म्हटले होते की, ज्ञानाच्या स्तरीकरणामुळेच जातीव्यवस्था निर्माण झाली. आता इथे कार्यसन्मानाचाही प्रश्न चर्चेला घ्यायचा आहे.

बाबासाहेबांनी दलितांना त्यांची परंपरागत कामे सोडायला सांगितली. कारण ह्या कामांना कसलाही कार्यसन्मान नव्हता आणि आजही नाहीये. आजही जो सन्मान एखाद्या विचारवंताला, व्यापाऱ्याला, शासकाला मिळतो तो एखाद्या भंग्याला मिळणार नाही. कारण त्याच्या कामाला कसलाही सन्मान नाही आणि ज्या कामाला सन्मान नाही त्या कामाला पैसे नेहमीच कमी मिळतात. बाबासाहेबांनी सांगितलेल्या उपायाने सर्व दलित ह्या कामातून मुक्त होतील. ही कामे सोडून दुसरी सन्माननीय कामे करतील. क्षणभर आपण गृहीत धरू की, सर्वच दलित ह्या कामाऐवजी दुसऱ्या कामात सेटल होतील, पण तरीही समाजातून ही कामे नष्ट होणार आहेत का? जोपर्यंत माणूस मलमूत्रविसर्जन करतोय तोपर्यंत भंगी काम हे नष्ट होणे शक्यच नाही. जगाची एकंदर लोकसंख्या बघता ह्या कामाला आणखी पन्नास वर्षे तरी माणसे उपलब्ध होणार हेही अटळच दिसते. म्हणजेच बाबासाहेबांच्या उपायाने दलित वर्णाची ह्यातून सुटका होईल, पण त्याजागी ज्यांना हे काम परिस्थितीवश स्वीकारावे लागेल, त्यांचा दलितवर्ग तयार होणे अटळच दिसते. ह्या दलितवर्गाचे काय करायचे ह्यावर बाबासाहेबांनी विचार केला नाही तरी आपणाला त्याचा विचार करावाच लागेल. ह्या ठिकाणी पुन्हा एकदा काही प्रमाणात महात्मा गांधी उपयोगास येतील. गांधीजींनी स्वतः भंगीकाम करून ह्या कामाला कार्यसन्मान देण्याचा प्रयत्न केला. अस्पृश्यांना सन्मान मिळावा हा त्यामागे हेतू होता. माझ्या मते केवळ अस्पृश्यांना सन्मान म्हणून ह्या कामाला सन्मान देणेसुद्धा पुरेसे नाही, तर ह्या कामाला काम म्हणूनच कार्यसन्मान मिळाला पाहिजे. सुरुवातीला हा सन्मान समाज देईल असे वाटत नाही. तेव्हा सर्व सफाई कामगारांनी संघटित होऊन जाणीवपूर्वक प्रचंड पगार मागावा. अगदी आय.ए. एस. ऑफिसरच्या दर्जाचा पगार मागितला तरी चालेल. ही अडवणूक आहे ह्याची मला कल्पना आहे, पण बँक कर्मचाऱ्यांनी अडवणूक करून पैसा मिळवायचा आणि सफाई कामगारांनी मात्र आवश्यक सेवेच्या नावाखाली सन्मानही मिळवायचा नाही आणि पैसाही मिळवायचा नाही ही शुद्ध अडवणूक आहे. आज सफाई कामगारांची इतकी बिकट अवस्था आहे की, पगारवाढ राहू द्या त्यांना आवश्यक असलेली हत्यारे, पोशाख, बूट, हॅण्डग्लोवजदेखील दिले जात नाहीत. समाजाची घाण उपसून त्यांच्या आरोग्याची जी नासाडी होते, त्याचीही कोणी भरपाई करत नाही हा अघोर अत्याचार आहे आणि तथाकथित आधुनिकता येऊन दीडशे वर्षे झाली तरी हा अत्याचार थांबत नाहीये. हा अत्याचार थांबायचा असेल, तर समाजाला ही घाण उपसली गेली नाही तर काय होते हे कळालेच पाहिजे. दहा दिवस ही घाण हुंगली की, आपोआप समाज वठणीवर येईल.

दलित संघटना हा लढा लढायला तयार आहेत का? कार्यसन्मान नसलेल्या कामगारांचे संघटन दलित संघटना करणार आहेत का? ह्या

कामाला पैसा मिळाला की, थोडातरी सन्मान मिळेल. त्यामुळेच ह्या कामांचे जास्तीत जास्त पैसे कसे मिळतील हे बघण्याची वेळ आली आहे. दलित ह्यासाठी तयार आहेत काय? भंगी कामगारांपासून कुत्रे पकडणाऱ्यापर्यंत अनेक लोक ह्यात येतात. ह्या सर्वांना न्याय मिळणे गरजेचे आहे.

१०) १९९० नंतर जे प्रश्न ऐरणीवर आले आहेत त्यातील सौंदर्याचा प्रश्न सध्या गाजतो आहे. विशेषतः मधु सप्रे वगैरेंना सौंदर्य स्पर्धात मिळालेल्या यशामुळे ह्या प्रश्नावर बरीच चर्चा झाली आहे. मुळात अशी स्पर्धा भरवावी का हा प्रश्न. ह्याचे उत्तर होकारार्थी आहे. एखाद्याकडे निसर्गतः अभिनय, गायन करण्यासाठी लागणारे लवचिक शरीर, गोड गळा असेल आणि त्याने त्यांचा विकास केला आणि तो निपुण झाला आणि त्याने स्पर्धात भाग घेतला, तर त्याला विरोध नाही आणि एखाद्या मानवाकडे सौंदर्य असेल आणि त्याने ते जोपासले आणि त्याची कुणी स्पर्धा आयोजित केली आणि कुणी भाग घेतला तर त्याला मात्र विरोध हा दुटप्पीपणा झाला. असला दुटप्पीपणा करण्यात फारसा अर्थ नाही.

दुसरा मुद्दा ह्यात स्त्रियांचे शोषण होते. माझ्या मते स्पर्धा काही केवळ स्त्रियांच्या होत नाहीत, तर पुरुषांच्या होतात. पुरुष स्पर्धात पुरुषांचे शोषण होते असे कुणी म्हणत नाही. स्त्रियांचे मात्र शोषण होते, असे म्हणतात. ह्याला फारसा अर्थ नाही.

तिसरा मुद्दा स्त्रियांना बिकनी घालायला लागते. पुरुष स्पर्धात तर छातीच उघडी टाकावी लागते. ही स्पर्धा मुळातच शरीर सौंदर्याची आहे. तिथे शरीर उघडे पडणारच. खरेतर नागडे व्हायला सांगितले जात नाही हेच नशीब समजायला हवे. कारण स्पर्धेच्या हेतूशी ते सुसंगत आहे. आपल्याकडे एक गंमत मी बघून गेली कित्येक वर्षे चित्रपटात, टीव्हीत पुरुष केवळ चड्डीवर येतोय, वक्ष आणि मांडी उघड उघड दाखवतोय त्यावेळी त्या पुरुषाचे शोषण होते आहे असे कुणी म्हणत नाही, पण हेच स्त्रियांना करावे लागले की, स्त्रियांचे शोषण होते, असे सगळे म्हणतात. माझ्या मते माणसाचे शरीर ही नैसर्गिक बाब आहे. तिचा फारसा बाऊ करू नये. शेवटी ते न बघण्याचा पर्याय तुमच्या हातात असतो आणि उघडे न करण्याचा हक्कही तुमच्याजवळ असतो. ह्याबाबत सक्ती होत असेल तर मात्र निश्चितच विरोध करायला हवा.

चौथा मुद्दा सौंदर्य ही वैयक्तिक दृष्टिकोनानुसार ठरते. त्याचे वस्तुनिष्ठ निकष कसे ठरवता येतील? त्याच्या स्पर्धा कशा भरवता येतील. केवळ व्यक्तीचे सौंदर्य का कलाकृती आणि क्रीडा ह्या क्षेत्रातही वैयक्तिक दृष्टिकोन महत्त्वाचा असतो, पण म्हणून कुणी स्पर्धा घेऊच नका असे म्हणत नाही. शेवटी अशा सर्व स्पर्धात परीक्षकांचा दृष्टिकोन महत्त्वाचा ठरणारच.

पाचवा मुद्दा अलीकडे ह्या स्पर्धा ह्या केवळ सौंदर्यस्पर्धा राहिलेल्या दिसत नाहीत. त्यात अभिनय, कलाकौशल्य, क्रीडाकौशल्य, आय क्यू वगैरे बाबींचा समावेश झालेला दिसतो. त्यामुळे ह्यांना सौंदर्यस्पर्धा म्हणण्यापेक्षा आता 'व्यक्तिमत्त्व स्पर्धा'च म्हटले पाहिजे.

सहावा मुद्दा ह्या स्पर्धेने निश्चित केलेले सौंदर्याचे निकष. ह्यातील स्त्रियांबाबतचे उंची व बांध्याचे निकष हे मात्र उघड उघड अन्यायकारक आहेत आणि त्याविरुद्ध आंदोलन करून ते बदलायला लावले पाहिजेत. ह्या स्पर्धांत पूर्वी गोऱ्यांना झुकते माप असायचे ते मात्र हल्ली बदलताना दिसते. पुरुषांच्यात मात्र कृष्णवर्णीय पुरुषाला स्थान मिळताना दिसत नाही. सर्वात वाईट म्हणजे खुद्द भारतातून आजपर्यंत एकही काळ्या रंगाचे व्यक्तिमत्त्व निवडले गेलेले नाही. 'मिस फेमिना' हे सवर्णांच्या आणि आंग्लावलेल्या लोकांच्या हातात असल्याने हे घडते आहे हे उघड उघड आहे. मिस फेमिनावाल्यांना ह्या गोष्टी सरळ मार्गाने समजावून सांगणे ही गरज बनली आहे. जर सरळ मार्गाने ऐकणार नसतील, तर ह्या स्पर्धा बन्द पाडूनच ह्यांना सुधारावे लागेल.

समाजातील सौंदर्यीय स्तरीकरणात जे अन्याय आहेत त्याचे तीन प्रकार सांगता येतील.

१) रंगीय २) उंचीय ३) आकारीय.

कृष्ण / पिवळे / तपकिरी आणि गौर वगैरे रंग प्रामुख्याने प्रचलित आहेत आणि गौर रंगाने स्वतःचा स्तर सतत उंच ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्वचा नितळ असणे ही वेगळी गोष्ट आहे, पण ती कृष्ण आहे म्हणून तिला दुय्यम दर्जा देणे हा अन्यायच आहे. भारतीय टीव्हीवर कृष्णवर्णीय निवेदिका आढळत नाही. आमच्या साऱ्या चित्रपटाच्या हिरो-हिरॉईन्स ह्या गौर किंवा मेकअपने गौर बनविल्या जातात. ह्या गौर रंगाचे वर्चस्व असे की, रंग उजळावा म्हणून अनेक उत्पादने निर्माण केली जातात. हे जे गौर लोकांचे रंगवर्चस्व आहे ते मोडीत काढणे हे दलित चळवळीचे काम आहे. जिथे तिथे सौंदर्याचा प्रश्न येतो, शरीराचा प्रश्न येतो तिथे तिथे गोरेतरांना प्रवेश मिळवून देण्यासाठी धडपडावे लागेल. अलीकडे तर गौरेतरांनीही हे वर्चस्व मान्य केले आहे की, काय अशी शंका येते. ह्यासाठी जागृती हा एक उपाय आहेच. काही ठिकाणी गौरेतरासाठी राखीव जागा मागण्याची पाळी येणार असेही दिसते आहे. खरेतर राखीव जागा हे काही कुठल्या प्रश्नाचे उत्तर नसते, पण आपल्याकडे उच्चस्तरीय लोक आपली पक्कड एवढी मजबूत ठेवतात की ती सैल करण्यासाठी राखीव जागा झक्क मारत मागाव्या लागतात. ह्याबरोबरच समांतर स्पर्धा भरवून गौरेतरांवर अन्याय होऊ न देता त्यांना क्वालीफाइड असतील तर बक्षिसे देणे, दलितांच्या नाटकात व चित्रपटात मेकअपने रंगबदल न करणे (मेकअपची आवश्यकता नाही असे इथे सुचवायचे नाही. आहे तो रंग तेजस्वी आणि स्निग्ध करण्यासाठी तो आवश्यकच आहे) ह्यासारख्या कित्येक गोष्टी करता येतील.

उंचीबाबतही असेच अन्याय होताना दिसतात. बुटक्या लोकांचा स्तर हा कारण नसताना कमी समजला जातो. उंच, मध्यम, बुटके अशी ही स्तरीकरण रचना समाज स्वीकारतो. ह्यातही आणखी एक गोष्ट म्हणजे स्त्रीपुरुष युगुलात पुरुष हा स्त्रीपेक्षा उंच असलाच पाहिजे ही सक्ती. ह्या सक्तीमागे कसलाच तर्क दिसत नाही. उंच स्त्रीने बुटक्या पुरुषाशी का लग्न वा प्रेम करू नये? किंवा बुटक्या पुरुषाने उंच स्त्रीशी का लग्न करू नये, प्रेम करू नये? ह्या दोघांनाही एकमेकांचे आकर्षण वाटत असते हे सत्य. मग त्या सत्याला आपण का दाबून टाकावे? उंच व्यक्तीला उभे असताना चुंबन घ्यायचा अधिकार मिळतो. बुटक्या व्यक्तीला उंच व्यक्ती झुकण्याची वाट पाहावी लागते हे खरे, पण हा अधिकार फक्त पुरुषालाच का मिळावा? स्त्रीला तो का असू नये? माझ्या मते पुरुषप्रधान व्यवस्थेत जाणून-बुजून हा अधिकार पुरुषांनी आपल्याकडे ठेवला आहे. त्याला आता स्त्रियांनी सुरुंग लावायला काहीच हरकत नाही. पुरुष हा स्त्रीपेक्षा सशक्त असला पाहिजे. ह्या मागणीलाही स्त्रियांनी असाच सुरुंग लावायला हरकत नाही.

आकारीय स्तरीकरणबाबतचे वाद तर अधिकच गुंतागुंतीचे आहेत. माझ्या मते सौंदर्याचे जे अनेक आकार आहेत त्यापैकी दोन मुख्य आकार आहेत १) कोनीय २) गोलीय. ग्रीको-रोमन केंद्रवादाचा जगावर जो परिणाम झाला त्यात ह्या केंद्रवादाने कोनीय सौंदर्याचा केलेला पुरस्काराचा

प्रचंड वाटा आहे. ग्रीकांनी शोधलेल्या भूमितीमुळे सरळरेषीय नाक, नाकाचे काटकोन, त्रिकोणी प्रोफाईल बांधण्याची ⧖ अशी द्वित्रिकोणीय रचना (ज्यातून पुढे ३६-२४-३६ चा आग्रह जन्मला) अश्या कित्येक गोष्टींचा वाटा आहे. भारतात कोनीय मुद्राभिनय करणारे भरतनाट्यम हे गोलीय मुद्राभिनय करणाऱ्या मोहिनीसदृश किंवा पूर्वेकडच्या मणिपुरी वगैरे नाट्यप्रकारापेक्षा अधिक प्रभाव गाजवून आहे. भरतनाट्यमची आदिमूळ मुद्राच मुळी <⧖> अशी आहे. त्यामुळे जगभरच गोलीय मुद्राभिनयाला दुय्यम दर्जा देण्यात आला आहे. ह्याचा परिणाम गोलीय सौंदर्याची उपेक्षा होण्यात झाला आहे. त्यामुळे आफ्रिकी, आशियाई गोलीय सौंदर्याला दुय्यम दर्जा देऊन त्यांना कमी लेखले जाते. ह्या गोलीय सौंदर्याची आदिमूळ मुद्रा ꕤ अशी आहे. त्यामुळे पुष्ट नितंब, भरगच्च वक्ष हे ह्या सौंदर्यात असेच मानले जातात. मोठे नाक हे गोलीय असते त्याला कमी मानले जात नाही किंवा मोठे ओठ हे कुरूप ठरत नाहीत. मांड्या ▯ अश्या चौकोनोकृती असायलाच हव्यात असा अट्टाहास नाही त्या ⊟ अश्या असल्या तरी चालतात.

दलितांचे सौंदर्य हे प्रामुख्याने कृष्णवर्णीय, मध्यम उंचीय आणि गोलीय आहे. त्याला मिळणारा दुय्यम दर्जा नाकारायचा असेल, तर त्यासाठी प्रचंड जागृती घडवून आणावी लागेल.

दलितांचे संघटन असे प्रश्न उपस्थित करणार आहे का? ह्यासाठी जागृती मोहीम घेणार आहे का?

आज ह्या कोनीय सौंदर्यवादाचा एवढा पगडा आहे की, रस्ते, घरे, यंत्रे ह्या सर्वांचे आकार हे कोनीयच असतात. फर्निचरच्या वस्तूंचा आकार कोनीय असतो. युरोपियन लोकांना शक्य नाही. नाहीतर त्यांनी पृथ्वीदेखील चौकोनी केली असती. अगदी चित्रपटाची फिल्मची फ्रेम हीदेखील चौकोनी असते. वास्तविक डोळ्यांनी नीट पाहिले तर आपली दृश्यचौकट अंडाकृती आहे हे स्पष्ट जाणवते. पण तरीही फ्रेम चौकोनीच आली. कलाकृतीचा आकारही चौकोनी त्रिकोणी असावा (उदा. कॅनव्हास) आणि कथानकाचा प्रवास सरळ रेषेत व्हायला हवा हे आग्रहही कोनीय सौंदर्यवादातून जन्मले.

मला इथे असे बिलकूल म्हणायचे नाही की, कोनीय आकार नकोच, पण गोलीय आकाराची जी उपेक्षा होते आहे ती थांबली पाहिजे. दोघांनाही समान सन्मान मिळायला हवा. भारतीय लिप्या आणि अंक हे अधिक गोलीय आहेत. रोमन लिपी आणि अंक कोनगोलीय आहे. सूर्य, चंद्र, ग्रह, त्यांची भ्रमणे, पर्वत, ढग गोलीय आहेत. नदी सरळ धावत नाही ती वक्र धावते. पायवाट सरळ पडत नाही वक्र पडते. गोलीयतेची उपेक्षा म्हणजे निसर्गाची उपेक्षा अशी उपेक्षा होणे कोणाच्याच हिताचे नाही. आज मी पेनाने टिंब ठेवले तरी ते गोल असते एवढे तरी लक्षात ठेवले तरी खूप झाले. पाश्चात्य चित्रशिल्प वर्चस्वातून ज्यांना मुक्त व्हायचे आहे ते गोलीय सौंदर्यवाद जेवढ्या लवकर समजून घेतील तितके बरे. रझाचा बिंदूवाद गोलीय सौंदर्यवादातून सुचू शकतो हे चित्रकारांना सांगायला नकोच.

११) अवकाशीय स्तरीकरण हे एक अतिशय महत्वाचे स्तरीकरण आहे. कुठली कलाकृती अवकाशाच्या कुठल्या स्तराला महत्त्व देते हे फार महत्त्वाचे आहे. ह्याचबरोबर एखादा कलावंत अवकाशाच्या कुठल्या स्तरातून आला आहे तेही पाहावे लागते. विश्व हे अवकाशाच्या पलीकडेच असते, पण सृष्टी ही अवकाश व काळ ह्या मितीनी बद्ध असते. आज ह्या सृष्टीला अवकाशाच्या स्तरीकरणात मानवाने अक्षरशः तळाला ठेवले आहे. नेचर इज रिप्लेसड बाय कल्चर ही रिप्लेसिंगची प्रक्रिया विसाव्या शतकात इतक्या शिगेला पोहोचली आहे की, माणूस डोंगरी प्रदेशातून आला की, सूचीपर्णी प्रदेशातून ह्यापेक्षा तो शहरातून आला की गावातून हेच आज महत्त्वाचे ठरू लागले आहे. कृषीप्रधान प्रतिसृष्टीत माणूस निसर्गाच्या प्रभावाखाली होता, पण यंत्रप्रधान प्रतिसृष्टीत तो निसर्गापासून दुरावला. कृषीप्रधान प्रतिसृष्टीत तो निसर्गाला आत्मसात करत असे. यंत्रप्रधान प्रतिसृष्टीत तो निसर्गाला गुलाम बनवण्याच्या मागे लागला आणि १९५० नंतर चिन्हसृष्टीत त्याने निसर्गाला मानवी संस्कृतीचा एक भाग बनवले आहे. भूकंप, एड्स ही निसर्गाने नवीन आव्हाने निर्माण केली असली तरी ही सर्व आव्हाने आता मानवी संस्कृतीच्या संदर्भ चौकटीतच काम करताना दिसतात.

अवकाशाच्या स्तरीकरणात निसर्गाचे असे तळाला जाणे, ह्यातूनच पर्यावरणाचा प्रश्न निर्माण झाला आहे. अवकाशाच्या स्तरीकरणात निसर्ग असा तळाला जाणे केवळ निसर्गालाच नव्हे, तर निसर्गाशी मैत्री जोडून असणाऱ्या आदिवासींसाठी तळाचा दर्जा देण्यास कारणीभूत ठरले आहे. कधी नव्हे इतका आदिवासींचा सांस्कृतिक स्तर आज खालावलाच आहे असे गृहित धरले जात आहे. आदिवासींच्याइतकाच ह्या अवकाशीय स्तरांचा बळी आहे. अस्पृश्य गावकूस ही खास भारतीय स्तरीकरण पद्धतीची उपज आहे. अन्न, वस्त्र, निवारा, हवा, पाणी, आरोग्य आणि शिक्षण ह्या बाबतीत त्यांना वंचित ठेवण्यासाठी खेळली गेलेली ही पद्धतशीर चाल आहे. भारतीय संस्कृतीच्या अवकाशाबाहेर त्यांना ठेवून त्यांना गुलामासारखे राबवणे हा ह्या मागे समाजाचा हेतू. जगात कुठल्या समाजाने आपल्या गुलामांसाठी इतके भिन्न अवकाशीय स्तरीकरण ठेवले असेल असे वाटत नाही. (भारतीयांच्या आश्रमव्यवस्थेतही असेच कालीक स्तरीकरण आढळते. ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, संन्यास ह्या आश्रम व्यवस्थेतही वृद्ध माणसाला वनात धाडण्याची चांगली सोय आर्यांनी शोधली होती.) भारतीय स्तरीकरणाची जी वैशिष्ट्ये आहेत त्यात 'अवकाशीय स्तरीकरणाचा अतिरेक' ह्या वैशिष्ट्यांचा एक ठळक वैशिष्ट म्हणून समावेश करायला काहीच हरकत नाही. ब्राह्मण गल्ली, तेली गल्ली, 'राजवाडा', 'महारवाडा', मांगवाडा असे जातीनिष्ठ स्तरीकरण हे आमचे वैशिष्ट्यच आहे. आजसुद्धा आम्ही पारसी कॉलनी वेगळी ठेवली आहेच आणि ख्रिश्चन व मुसलमानांना तर आम्ही आज स्वतंत्र वस्ती करायला भाग पाडत आहोत की काय अशी शंका येण्याइतपत ह्यांचे अवकाश वेगळे पडत आहेत. बेहरामपाडा, भिवंडी ही अशीच निर्मिती आहे. अलीकडेच १९९५ नंतर मुंबईत गुजराती व जैन लोकांनी स्वतःच्या स्वतंत्र बिल्डिंग व कॉम्प्लेक्स उभे करायला सुरुवात केली आहे. शाकाहाराच्या गोंडस कारणाखाली हा उपद्व्याप आहे.

इंग्रजाच्या आगमनानंतर यंत्रप्रधान प्रतिसृष्टीचे आगमन झाले आणि त्यानुसार अवकाशाचे आणखी काही स्तर उदयास आले. पंचक्रोशीतल्या गावांची मुख्य बाजारपेठ-कस्बा सर्व कस्ब्यांचे राजकीय नियंत्रण केंद्र-तालुका, तालुक्यांना जोडणारे अवकाशाचे आर्थिक, राजकीय, सांस्कृतिक केंद्र-शहर आणि त्या त्या शहरापेक्षा विशाल महाशहरे, महानगर असे हे स्तर होते.

त्यातील वरच्या स्तरांनी नेहमीच खालच्या स्तरांचे शोषण केले, म्हणजे गावाच्या कृषीउत्पादनांना काडीचीही किंमत न देता त्यांची खरेदी करायची आणि शहरी उत्पादनांना प्रचंड किंमत द्यायची. गावातून कांदा महाग झाला की, ह्यांचे मोर्चे आणि टीव्ही महाग झाला की, तो होणारच

अशी ही दुटप्पी भावना. गावात दाढी केली की, पन्नास पैसे, शहरात केली की, पाच रुपये असा हा फरक. शिक्षण आणि आरोग्य ह्यांना गावात १०% पण सेवा पाठवणार नाहीत. त्याउलट गावातले अन्नधान्य ह्यांच्या बाजारपेठेत प्रथम हजर आणि ज्याने धान्य पिकवले तो शेतकरी गावात भूकबळी. शेतकऱ्याला सबसिडी मिळाली की, ह्यांच्या पोटात दुखणारच. ह्यांनी सर्व सरकारी पैसा आपल्या अवकाशात फिरवला तरी हे थोर शेतकऱ्याला वचत करायला पुरेसा पैसा मिळणारच नाही इतकी कमी किंमत हे देणार आणि शेतकऱ्याने कर्ज चुकते केले नाही म्हणून हे बोंब मारणार.

ज्या कलावंताला ह्या अवकाशाच्या स्तराचे भान नाही तो पुचाटच साहित्यनिर्मिती, कलानिर्मिती करणार. १९५० पर्यंतचा काळ हा असा आहे. गंगाधर गाडगीळ (शहरी, मध्यमवर्ग), पु. ल. देशपांडे (चाळ), व्यंकटेश माडगूळकर (गाव) हे मराठीतील पहिले लेखक ज्यांनी अवकाशाच्या स्तराचे प्रथम भान दाखवले. नंतर लघुनियतकालिकातील लेखकांनी नंतर दलित-ग्रामीणवाल्यानी व आता आदिवासी कलावंतानी हे भान दाखवायला सुरुवात केली आहे.

अलीकडे काही लोकांनी साहित्याच्या अश्या विभाजनाबद्दल चिंता प्रकट केली. (उदा. सरोजिनी वैद्य). सर्व साहित्य साहित्य म्हणून एकच असते आणि साऱ्यांना साहित्य म्हणूनच वागणूक द्यावी हे त्यामागचे गृहीतक हे म्हणजे माणूस माणूस म्हणून एकच असतो आणि साऱ्यांना माणूस म्हणून समान वागणूकच द्यायला हवी असे म्हणण्यासारखे आहे. ह्यातील माणूस माणूस म्हणून एकच आहे हे क्षणभर मान्य करू, पण उत्तरार्धाचे काय? माणूस माणूस म्हणून समान असेल कदाचित. पण तो ज्या स्तरात जन्मतो, वाढतो त्या स्तरामुळे तो वेगवेगळा होतो. माणसाला समान म्हणून सर्वांनी समान म्हणून वागणूक दिली असती, तर हे स्तर कशाला तयार झाले असते? हे शोधण्याचे प्रकार अस्तित्वात आले असते? तुमच्या संस्कृतीतच हे स्तर आहेत, म्हणूनच साहित्यात हे स्तर होतात. जर तुम्हाला प्रामाणिकपणे हे स्तर नष्ट व्हावेत असे वाटत असेल, तर प्रथम संस्कृतीतून समाजातून हे स्तर नष्ट करा. आपोआपच साहित्यातून हे स्तर गायब होतील. समाजातून हे स्तर नष्ट व्हावे म्हणून काहीच करायचे नाही. उलट हे स्तर टिकावेत अश्याच मूल्यांचा स्वीकार करायचा. वैश्विक मूल्ये नाकारून स्तर टिकवणारी देशी मूल्ये स्वीकारायची आणि साहित्यात मात्र वैश्विकतेच्या गप्पा मारायच्या ह्याला काहीच अर्थ नाही. साहित्य हे संस्कृतीपासून वेगळे असत नाही. साहित्यातील प्रश्न हे संस्कृतीचे प्रश्न असतात आणि साहित्यातील प्रश्नांची उत्तरे ही केवळ साहित्यात सापडत नाहीत. ती समग्र संस्कृतीत शोधावी लागतात. जी लोक ती केवळ साहित्यात शोधतात, साहित्याचा केवळ साहित्य म्हणून विचार करतात. ते साहित्याला संपूर्ण जीवनापासूनच तोडतात. साहित्य हे असे जीवनापासून तोडता येत नाही. खरे तर कुठलीच कला तोडता येत नाही.

१९८० नंतर ह्या जगात जे बदल झाले त्यात ह्या स्तरांची झालेली उलथापालथ आहे. चिन्हीय क्रांतीने हे सारेच स्तर एकमेकांशी कधी नव्हे इतके जुळवले गेले आणि वैश्विकीकरणाची प्रक्रिया सुरू झाली. हे स्तर नाहीसे करण्यासाठी त्यामुळेच ग्लोबल स्ट्रॅटेजी ठरवण्याची वेळ आता आली आहे. ग्लोबलायझेशनचा अर्थ केवळ खुले मार्केट नाही, तर ह्या सर्व स्तरीकरणांचा नाश घडवून आणणे आहे. जोपर्यंत जगातल्या प्रत्येक आदिवासीला ह्या ग्लोबलायझेशनचे संपूर्ण फायदे मिळत नाहीत तोपर्यंत हे ग्लोबलायझेशन व्यर्थ आहे. ग्लोबलायझेशन म्हणजे जगातल्या प्रत्येक माणसाला अन्न, वस्त्र, निवारा, आरोग्य, शिक्षण, हवा, पाणी मिळणे आहे. प्रत्येक माणूस इंटरनेटला जोडला जाणे आहे. प्रत्येक माणसाला टीव्ही, फ्रीज, वॉशिंगमशीन मिळणे आहे. प्रत्येकाचा सांस्कृतिक आवाज जगात उमटणे आहे.

१९९० नंतरच्या कलांनी हे ग्लोबलायझेशनचे आव्हान पेलणे म्हणजे जगातल्या सर्व कलासंस्कृतीचे भान राखून निर्मिती करणे आहे. जगातले जे जे उत्तम आहे ते आत्मसात करणे आहे.

दलितांचे लढे लढवणे म्हणजे जगातील सर्व स्तरीकरणाविरुद्ध लढणे आहे. ह्या लढ्याच्या पारंपरिक खेळ्या, डावपेच व योजना नाकाम झाल्या आहेत. म्हणूनच आपणाला नव्या वैश्विक डावपेचांची आवश्यकता आहे. ह्या डावपेचासाठी अवकाशाचा सर्व स्तरांचे समग्र भान असणे हे फार गरजेचे आहे. मी देशीयता नाकारतो. कारण ती स्तरीकरणांचे समर्थन करते, त्यांची जोपासनाकरते ह्या स्तरांचे झालेले जागतिकीकरण ती लक्षात घेत नाही. त्यामुळे ते नाहीसे कसे करायचे हे तिला ठरवता येत नाही. ती देशी मूल्यांचा प्रचार करते आणि ही देशी मूल्ये स्तरीकरणाला बळकटीच देतात.

१९७० पर्यंतचे दलित साहित्य हे ब्राह्मणी मॅगॅस्ट्रक्चरचे विरोधात आंबेडकरवादी पुनर्रचना घेऊन उभे राहते. आंबेडकर हे सवर्ण समाजसुधारकांच्या सुधारणावादाची पुनर्रचना करतात आणि नंतर पर्यायी मांडणी सुचवतात. त्यानंतरची दलित पँथर किंवा बहुजनसमाजवादी पार्टी ही आंबेडकरी रचनेच्या पुढे जात देशी रचनांची मांडणी करते. 'एक गाव एक पाणवठा' सारख्या चळवळी ह्या स्थानिकीकरणाद्वारे हे प्रश्न सोडवू पाहतात. त्यातून मण्डलवाद हा पूर्णपणे देशी जातींना खुला करणारा मार्ग पुढे येतो. अनेक जाती-जमाती स्वतःचा संरचना घेऊन पुढे येतात. ह्यात आदिवासी रचनांची भरच पडते आणि १९८५ नंतर पुन्हा एकदा सारी दलित चळवळच बिनचेहऱ्याची बनत जाते. ह्या बिनचेहरेपणाला काशीरामसारखी मंडळी खतपाणीच घालतात. त्यामुळे भा.ज.प. शिवसेनेशी युती करतानाही कुणाला लाज वाटेनासी होते. सर्व सैद्धांतिक रचनाच कोसळून पडते. आजही ही सिद्धांते कोसळलेलीच आहेत. एक प्रचंड व्हॅक्युम निर्माण झाला आहे. दलितांबद्दल वाटणाऱ्या संवेदनशीलतेचा साक्षात मृत्यू झाला आहे.

चौथी नवता हा सारा घटनाक्रम तपासते. देशी रचनांचा गलबला त्यानंतरची चेहरेहिनता चळवळींची चेहरेहिनता ह्या संस्थातून वाट काढत ती जागतिक संदर्भात चळवळींची नवीन मांडणी करते. चेहऱ्यावर चेहरे आदळले की, कुठलाच चेहरा नीट दिसत नाही. चौथी नवता ह्या अनेक चेहऱ्याचे भान राखत त्यांना नवीन मूल्याने बांधून पुन्हा एकदा ह्या सर्वांना महाचेहरा देते. चौथ्या नवतेचे दलित साहित्य हा ह्या महारचनेचा शोध आहे.

दलित साहित्याने अद्याप बाबूराव बागूल, नामदेव ढसाळ ह्यांच्या पुनर्रचनेतून पुढे झेप घेतलेली नाही. १९८५ ते १९९५ मध्ये नामांतराच्या यशानंतर एकदम जी चेहरेहिनता आली ती पेलणारा दलित साहित्यिक जन्माला आलेला नाही. अनेक जाती-जमातींचे जे नवे चेहरे आले त्यांना दलित साहित्यात जागा मिळालेले नाही. बाबूराव बागुल, ढसाळ, खरात, दत्ता भगत, प्रेमानंद गजवी, यशवंत मनोहर, केशव मेश्राम, दया पवार, लक्ष्मण माने, शरणकुमार लिंबाळे ह्यांच्या पलीकडे दलित साहित्याने झेप घेतली आहे असे वाटत नाही.

दलित साहित्यिकांनी दलित साहित्यकाची व्याख्या नीट केलेली नाही. ही व्याख्या वर्णवादी करायची की वर्गवादी हे अजून स्पष्ट होत नाहीये.

१) दलित जातीत जन्मलेल्याचे साहित्य ते दलित साहित्य अशी व्याख्या केली, तर ग्रेससारख्य कवीचे काय करायचे हा प्रश्न निर्माण होतो. ही वर्णवादी व्याख्या पुरेशी ठरत नाही. २) दलित वर्गाचे चित्रण करणारे साहित्य ते दलित साहित्य अशी वर्गवादी व्याख्या केली, तर श्री. म. माटे, व्यंकटेश माडगूळकर ह्यांना दलित साहित्यिक मानावे लागते. ह्यांना दलित साहित्यिक मानण्याची कित्येक समीक्षकांची तयारी नाही. ३) ह्यावर उपाय म्हणून ह्या दोन्ही व्याख्यांना एकत्र करणारी दलित जातीत जन्मलेल्या संगोपन झालेल्या साहित्यकाने दलितवर्गाचे केलेले चित्रण म्हणजे दलित साहित्य अशी नवीन व्याख्या करता येईल. ही व्याख्या दलित जातीत संगोपन झालेल्यांना सोयीचे वाटेल, पण १९८० नंतर असे कित्येक साहित्यिक आहेत जे सवर्ण आहेत, पण ज्यांनी आंबेडकरवाद स्वीकारला आहे त्याचे काय करायचे हा एक प्रश्न आहे. विशेषतः अनिल अवचट ह्यांचे 'माणसे' सारखे पुस्तक किंवा दलितांवरचे त्यांचे रिपोर्ट अवचटांना ते केवळ ब्राह्मण आहेत म्हणून त्यांचे साहित्य अदलित मानता येईल का किंवा बहुजन समाजातल्या कित्येक कवींनी केलेल्या आंबेडकरावरचा कविता ह्या त्या बहुजन समाजातल्या कवींनी केलेत म्हणून नाकारता येतील का? एकीकडे आंबेडकरवाद सर्वांनी स्वीकारावा म्हणून भाषणे करायची आणि दुसरीकडे ज्यांनी तो स्वीकारलाय त्यांना मात्र जातीचे कारण दाखवून दलित साहित्याबाहेर ठेवायचे हा एकप्रकारचा नवा वर्णवाद नव्हे का? माझ्य मते दलित साहित्याची व्याख्या ही 'वर्णवाद पूर्णपणे नाकारून दलितांच्या परिवर्तनावर दया म्हणून नव्हे, तर मूलभूत सत्य म्हणून विश्वास ठेवून दलितवर्गाचे केलेले चित्रण म्हणजे दलित कला होय.' (ह्यात साहित्यही येतेच) अशी करायला हवी. म्हणजे मग त्यात अनिल अवचटांपासून लोकनाथ यशवंत भुजंग, मेश्रामापर्यंत साऱ्यांचा समावेश करता येईल. दलितांचे परिवर्तन करणे म्हणजे समाजातील सर्व स्तरीकरणाचा नाश करणे होय. दलित म्हणजे केवळ दलित जातीत जन्मलेला मनुष्य नव्हे, तर जो जो स्तरीकरणांचा बळी आहे तो तो दलित. कोणी अंशतः दलित असेल, तर कोणी पूर्ण. माझ्या मते सध्या पूर्ण दलिताची व्याख्या ज्याचे ७०० किंवा त्याहून अधिक एककांचे शोषण होते, त्याला दलित म्हणावे अशी करायला हरकत नाही. कदाचित काहीना ते एकक १००० ही ठेवावेसे वाटतील. माझी त्याला हरकत नाही. ही व्याख्या लागू केल्यानंतर दलित साहित्याच्या इतिहासाचे संदर्भ बदलतात हे खरे आहे. संत साहित्याने वर्णवाद न नाकारल्याने त्याचा समावेश दलित साहित्यात करणे कठीण आहे. दलित साहित्यातील स्त्रीवादी साहित्याचा इतिहास यमुना पर्यटनपासून सुरू करता येईल. त्यानंतरचा टप्पा सुधारणावादी दलित साहित्याचा आहे. श्री. म. माटे वगैरेंचे साहित्य हे गांधीवादी दलित साहित्याचे आहे. व्यंकटेश माडगुळकरही गांधीवादी दलित साहित्यात येतात. अण्णाभाऊनी मार्क्सवादी दलित साहित्य लिहिले. आंबेडकरवादी दलित साहित्याची सुरुवात बलुतपासून किंवा बाबूराव बागुलांच्या कथेपासून होते. अर्थात १९ व्या शतकातला दलित साहित्याचा आरंभबिंदू म. फुले आहे. भक्तिवादी दलित साहित्याची सुरवात तिथून होते. २० व्या शतकात महत्त्वाचा बिंदू आंबेडकर आहेत. आता २१ व्या शतकात प्रवेश करताना पुन्हा एकदा दलित साहित्य नव्या क्रांतिकारक वळणावर उभे आहे. चौथ्या नवतेतील ह्या दलित साहित्याला आंबेडकरवाद पुरेसा ठरणार नाही. आंबेडकरांच्याही पलीकडे जाण्याची गरज ह्या साहित्याला असणार आहे. ह्या साहित्याचा अवकाश दलितवर्गाने भारलेला असला, तरी तो एकजातीय असणार नाही, तर अनेक जातीय असणार आहे. हा अवकाश जागतिकीकरणाचे भान ठेवतच संघटित करावा लागणार आ

१२) कुठल्याही संस्कृतीत मानवी वर्गाचे जे स्तरीकरण असते त कलाक्षेत्रातील वर्गाचे स्तरीकरण ही एक फार गुंतागुंतीची प्रक्रिया आ विशेषतः १९८० नंतर ही प्रक्रिया फारच गुंतागुंतीची बनली अ अलीकडे पाश्चात्य देशात क्लासिकल कल्चर आणि पॉप्युलर क असे दोन भाग करून पॉप्युलर कल्चरचा वेगळा समाजशास्त्रीय अ करण्याची फॅशन आली आहे. ह्या अभ्यासकांचे अनेक बाबतीत म असले तरी एका बाबतीत मतभेद नाहीत ते म्हणजे पॉप्युलर कलाकृ निर्माण करणारे हे दुय्यम असतात, तर क्लासिकल कलाकृती नि करणारे श्रेष्ठ मराठीतही हा विचार मान्य आहे. मला स्वतःला हे अजि मान्य नाही. कारण वाङमयाचा इतिहास ह्याला साक्षी नाही. उदाह विल्यम शेक्सपियर हा सरळ सरळ पॉप्युलर कल्चरचाच भाग होता अ त्याने लोकांसाठीच मनोरंजन करण्यासाठी नाटके लिहिली आणि अ त्याची नाटके क्लासिक मानली जात आहेत. पॉप्युलर कल्चरमधून अ अभिजात कलाकृती निर्माण झाल्या आहेत. मराठीत पॉप्युलर कल्चर लिहिणारे लोक प्रतिभावंत नसल्याने मराठीत अशा कलाकृत नाह पण पाश्चात्य देशात विल्यम शेक्सपियर, सॉमरसेट मॉम, आर्थर कॉ डाईल, अँगत्था ख्रिस्ती, आयन रँड अशी प्रचंड मोठी लिस्ट आहे. १९ नंतर मराठीतही स्वामी, मृत्युंजय, पानिपत अशा कलाकृती निर्माण झाल आहेत. काळाच्या कसोटीवर ह्या उतरणार नाहीतच ह्याची कसलीही ख समीक्षकांना देता येणार नाही. चित्रपटाबाबत तर दो आँखे बारह हा डॉ. कोटणीस की अमर कहाणी, शेजारी, प्यासा, मदत ईंडिया, मुग आझम, शोले, मेरे अपने अशा अनेक कलाकृती ह्या पॉप्युलर कल्चरम निर्माण झाल्या आहेत. ह्यातल्या काहीना आता अभिजात म्हणून मान्य देण्याची वेळ समीक्षकांवर आलेली आहे. मला कलासमीक्षकांची ए चलाखी नेहमीच जाणवते ती म्हणजे एखादी पॉप्युलर कल्चरची कलाकृ काळाच्या सीमा पार करून अमर झाली की लिहिणाऱ्याने ती तथाकथि अभिजात कलाकृती म्हणून निर्माण करायचे ठरवूनच ती निर्माण के अशा थाटात तिची समीक्षा करायला लागतात.

मी इथे त्यामुळेच जे स्तरीकरण स्वीकारले आहे ते अभिजात पॉप्युलर असे नाही, तर सर्जक, दिग्दर्शक, अंमलक (विशेषतः अभि अनेकदा केवळ अंमलक असतात) असे आहे. भारतात ग्रंथलेख सोडल्यास इतर कलावंताचा दर्जा शूद्राचा होता. (ह्याबाबत मी सविस 'भारतीय रंगभूमी' (चार्वाक १९९२ दिवाळी) ह्या लेखात लिहिले आ त्यामुळे पुन्हा लिहित नाही) इंग्रजांच्या काळात गायन, नृत्य, अभि वगैरे सर्व शूद्रांचे धंदे ब्राह्मणांनी आपल्या ताब्यात घेतले. इतकेच न तर स्वतःच्या नाटकांना उच्च व शूद्रांच्या नाटकांना हीन असा दर्जा बहाल केला. नंतर ब्रेश्त वगैरेनी लोकरंगभूमीचा वापर केल्यावर तेंडुलक देशपांडे, सबनीस वगैरेंनी तमाशा पण व्यवस्थित कॅश करून घेतल वास्तविक ब्रेश्तला नाटकातला zero ही जेव्हा कळत नव्हता किंवा जन्मलाही नव्हता तेव्हा सत्यशोधक जलसे ब्रेश्तच्या नावाने नंतर प्रसि झालेले तंत्र वापरत होते आणि लोकांना जागृत करत होते, पण ब्राह्मण कधी त्यांची दखल घेतली नाही. ब्राह्मणांचे तमाशाकडे लक्ष युरोपम लोकरंगभूमीची हवा झाली तेव्हा गेले. आज तमाशात पुरेसा पैसा न म्हणून ब्राह्मण तमाशा करत नाहीत. नाहीतर २०व्या शतकात ब्राह्मण तमाशाच्या वाऱ्या सर्वत्र दिसल्या असत्या. तरीही अमेरिकेतून मध्ये एक ब्राह्मणीनबाई 'सुंदरा मनामध्ये भरली' मध्ये तमाशा करून दाख गेली. झाले ते चांगलेच झाले. पण बाई नाट्यगृहाऐवजी फडात नाच

असत्या, तर तमासगिरणीचा जातीय दर्जा तरी उंचावला असता. एरव्ही विठाबाई नारायणगावकर वर दोन ओळीही न लिहिणाऱ्या ब्राह्मणी वर्तमानपत्रांनी ह्या बाईंना अमाप प्रसिद्धी दिली. शेवटी कशी नाचली ह्यापेक्षा कोण नाचली हेच महत्त्वाचे. इथे मला त्या बाईंचा अपमान करायचा नाही, पण त्यामागची दांभिकता उघडी करावीशी वाटते. गेली कित्येक वर्षे सुषमाबाई देशपांडे हेच करत आहेत, पण त्यांच्यावर टीका करावीशी वाटत नाही. कारण त्या जातीय दांभिकतेने ग्रासलेल्या नाहीत. त्यांचे प्रयत्न प्रामाणिक वाटतात. त्यांचे फुलेवाद्यांशी असलेले नाते प्रामाणिक वाटते.

जातीय स्तरावरील कलेचे स्तरीकरण मोडून काढायलाच लागेल, पण त्याचबरोबर आज सर्जक दिग्दर्शक वगैरे स्तरीकरणही मोडून काढावेच लागेल. निदान पक्षी कमी तरी करावे लागेल. लेखक, अभिनेता, चित्रकार वगैरे सर्व सर्जक तर दिग्दर्शक हा संमिश्र कलावंत आहे. साऊंड रेकॉर्डिस्ट, एडिटर वगैरे अंमलक आहेत. चरित्र अभिनेता-अभिनय हे तिय्यम व दुय्यम आहेत. कुंभार वगैरे कारागीर आहेत. आज ह्यातली तफावत प्रचंड आहे. उदा. अभिनेत्याला दिग्दर्शकापेक्षा मिळणारा उच्च दर्जा किंवा चरित्र अभिनेता हा मुख्य नायकाइतकेच काम तितकाच दर्जा ठेवून करत असला तरी त्याला मिळणारे दुय्यम, तिय्यम स्थान हे जे स्तरीकरण आहे ते भीषण आहे. ते नष्ट झालेच पाहिजे. बॅक स्टेज आर्टिस्ट एक्स्ट्रा ह्यांच्यावरचा अन्याय तर अघोरीच आहे. तो नष्ट करण्यासाठी दलितांच्या संघटना प्रयत्न करणार आहेत काय?

१३) उपभोगीय स्तरीकरण हे तर अतिशय महत्त्वाचे स्तरीकरण आहे. ते त्या व्यक्तीच्या उत्पन्नावर अवलंबून असले तरी उपभोग केवळ त्यावर अवलंबून असतोच असे नाही. उदाहरणार्थ दलितांना पूर्वी सवर्णांचे पाणी मिळायचेच नाही. कारण पाणी बाटेल असे त्यांना वाटायचे. आता स्थिती थोडी बदललीये. दुसरी गोष्ट उत्पन्नाचा सर्वच भाग उपभोगावर खर्च होईलच असे नाही. दारिद्र्याचा प्रश्न हा त्या उपभोगीय क्षमतेवरच अवलंबून असतो. दलितांची अन्न, वस्त्र, निवारासारख्या साध्या साध्या बाबतीतील उपभोग क्षमतादेखील अतिशय कमी आहे. टीव्ही, फ्रीज वगैरे तर त्याचा उपभोग क्षमतेच्या बाहेरच आहे. ह्यातूनच उपभोगाचे दारिद्र्य (poverty of consumption) निर्माण होते. हे दारिद्र्य कमी करण्यासाठी, वेतन वाढवण्यासाठी, उत्पन्न वाढवण्यासाठी दलितांना बरेच प्रयत्न करावे लागणार आहेत. साधा अन्नाचा प्रश्न घेऊ. शेतमजुराचे किमान वेतन ठरवताना आपल्या मध्यमवर्गीय अर्थशास्त्रज्ञांनी मनुष्याला सरासरी २४०० कॅलरीज लागतात हे युरोपियनांचे गृहीतक स्वीकारून किमान वेतन निश्चित केले. प्रत्यक्षात भारतीय शेतमजुरांना जे कष्ट करावे लागतात त्या कष्टामुळे त्याला अन्नाच्या जवळ जवळ ३६०० कॅलरीज इनटेक लागतो. भोंगळ देशीवाद्यांच्या मते शेतमजुराला ५ रु. दिले तरी चालते. भारतीय मजूर पाच रुपयात काम करतात. भोंगळ आंतरराष्ट्रीय वाद्यांच्या मते २४०० कॅलरीज पुरेश्या असल्याने किमान १० रु. तरी द्यावेच. जागतिक भान असणारा मनुष्य मात्र विज्ञान स्वीकारेल आणि मजुराला प्रत्यक्ष किती काम पडते आणि त्याच्या किती कॅलरीज खर्च होतात ते पाहील आणि ३६०० कॅलरीज हे उत्तर मिळाल्यावर तो १५ रुपये अन्नासाठी किमान वेतन सांगेल (दर दिवशी). जगवादी अर्थतज्ज्ञ इथेच थांबणार नाही. तो प्रश्न करील की, केवळ मूलभूत गरजेपुरतेच त्याला किमान वेतन का द्यावे. त्याने टीव्ही, फ्रीजसारख्या वस्तू का वापरू नयेत. त्यामुळेच तो सांगेल की शेतमजुराचे किमान वेतन दहा हजार रुपये महिना जाईल. अशा पद्धतीने संपूर्ण अर्थव्यवस्थाच बदला आणि ते वेतन योग्य त्याच उपभोगावर खर्च होईल ह्या दृष्टीने दारू, सिगारेट, गर्द ह्यांना बंदीच घाला.

आंबेडकरवादावर एवढी विस्तृत चर्चा करण्याचे कारण दलित साहित्याचा हा वाद कणा आहे. परिवर्तनासाठी साहित्यनिर्मिती हा त्याचा मोटो आहे. त्याच्या मते साहित्य हे परिवर्तनाचे हत्यार आहे. हे हत्यार त्याने नीट वापरावे म्हणूनच मी बौद्ध, आंबेडकरवादी परिवर्तनावर एवढी चर्चा केली. साहित्याला साधन समजणारा दुसरा एक साहित्यिकांचा वर्ग आहे. हा वर्ग स्वतःला साम्यवादी म्हणवतो. त्यामुळे साम्यवादी परिवर्तनाकडे आपण आता वळायला हरकत नाही.

वरील सर्व विवेचनात मी दारिद्र्य किंवा दरिद्री हा शब्द जाणीवपूर्वक टाळला आहे. कारण हा शब्द नको तितका पैशाशी जोडला गेला आहे. दलित हा दरिद्री शब्दापेक्षा अधिक व्यापक आहे. दरिद्री हा शब्द जर वापरायचा ठरवला आणि तो ह्या स्तरीकरणाला लावायचा ठरवला, तर आपणाला १) शारीरिक दारिद्र्य २) उत्पादनीय दारिद्र्य ३) आध्यामिक दारिद्र्य ४) ज्ञानीय दारिद्र्य ५) उत्पादनीय दारिद्र्य ६) सत्तीय दारिद्र्य ७) लैंगिक दारिद्र्य ८) किर्तीय दारिद्र्य ९) कार्यसन्मानीय दारिद्र्य १०) सौंदर्यीय दारिद्र्य ११) अवकाशीय दारिद्र्य १२) कलाक्षेत्रीय दारिद्र्य १३) उपभोगीय दारिद्र्य. ह्याशिवाय चिन्हीय पातळीवरची चार अशी सतरा दारिद्र्ये मिळतील व काही ठिकाणी ३०, काही ठिकाणी ४० असा दारिद्र्य निर्देशांक ठरवावा लागला. किमान नऊ क्षेत्रात ज्याचा निर्देशाक हा दारिद्र्य निर्देशांकाइतका किंवा त्यापेक्षा खाली आहे त्याला दलित म्हणावे लागेल. ●●●

साम्यवाद

साम्यवादी परिवर्तनाची वाताहात तपासायची असेल, तर आपणाला साम्यवादाच्या सर्व अवस्थांचा थोडक्यात मागोवा घ्यावा लागेल. ह्या मागोव्याआधी मी काही मूलभूत चर्चा करतो.

इतिहासाचा मागोवा घेतला, तर आपणाला दोन प्रवृत्ती दिसतात.

१) मक्तेदारी : ही प्रवृत्ती नेहमीच एका व्यक्तीची किंवा वर्गाची समाजात मक्तेदारी किंवा वर्चस्व निर्माण व्हावे म्हणून धडपडत असते. ह्यात स्वतःची किंवा स्वतःच्या वर्गाची तृष्णापूर्ती (तृष्णांच्या संपूर्ण रूपाची चर्चा मी टीकाहरणमध्ये केली आहे ती पाहा) व्हावी म्हणून समाजातील सर्व संबंधातून स्वतःचे हित जोपासले जावे म्हणून त्यांची स्वतःच्या हितानुसार रचना केली जाते.

२) सर्ववादी : ही प्रवृत्ती समाजातील प्रत्येक गोष्ट सर्वांना मिळावी म्हणून धडपडत असते. त्यात स्वतःचे किंवा स्वतःच्या वर्गाच्या हिताऐवजी सर्वांचेच हित जोपासले जाते. त्यासाठी प्रयत्न केले जातात.

ह्या सर्ववादी प्रवृत्तीतून दोन मार्ग उगम पावतात.

१) समूहवादी : ह्यात व्यक्तिगतता नष्ट करून व्यक्तीने समाजाचा एक घटक म्हणून जगावे अशी अपेक्षा असते आणि ज्या तृष्णा पूर्ण करायच्या असतात त्यासाठी समाजानेच उत्पादन करावे, समूहानेच वितरण करावे आणि समूहाने मिळूनच उपभोग घ्यावा अशी अपेक्षा असते.

२) सम्यकवाद : हा मार्ग समूहाकडे उत्पादन, वितरण, उपभोग देण्याऐवजी समाजाची संरचनाच अशी करू इच्छितो की, जिथे समाजातील सर्व घटक एकमेकाला पूरक ठरून सर्वांचेच हित जोपासले जाईल, सर्वांचीच तृष्णापूर्ती किंवा उद्दिष्टपूर्ती होईल.

साम्यवाद हा समूहवादाचा केवळ आर्थिक आकार आहे. त्याआधी सर्ववादी प्रवृत्तीने अनेक प्रयत्न केलेत.

माणसाच्या आदीम समाजात नेमके काय घडेल हे सांगणे मुश्कील असले तरी एक गोष्ट निश्चित घडली ती म्हणजे धार्मिक विचारप्रणालीच्या आधारे संपूर्ण समाजाची संरचना केली गेली. जादू, परलोक वगैरे गोष्टींवर समाजाचा विश्वास होता. समाजाचे सर्व व्यवहार व समस्या धार्मिक विचारप्रणालीच्या चौकटीत पार पाडले जात होते. समस्या सोडवल्या जात होत्या. हळूहळू समाजातील ह्या धार्मिक विचारप्रणालीवर व तिने निर्माण केलेल्या संरचनेवर मक्तेदारीवाद्यांनी पूर्णच कब्जा मिळवला. ह्यातूनच ब्राह्मणी संरचना निर्माण झाली.

जगातले सारे धर्मसंस्थापक ह्या ब्राह्मणी संरचनेविरुद्ध उभे राहिले. आध्यात्मिक समूहवाद हा इथे जन्मला. महावीर, बुद्ध, येशू खिस्त, नचिकेत, नकुलीश, अष्टावक्र, नारद (पुराणातला नव्हे, भक्तीसूत्रे सांगणारा), पातंजली, कपील, जनक हे सारेच आध्यात्मिक समूहवादी होते. ह्यातील नचिकेत, आष्टावक्र, नकुलीश, पातंजली, कपील, जनक ह्यांनी ब्राह्मणी संरचनेविरुद्ध जे उठाव केले ते सूक्ष्म होते. कारण ह्यांच्या काळात ब्राह्मण्यवाद पुरेसा सशक्त झाला नव्हता. पण महावीर आणि बुद्धाच्या काळात तो शिगेला पोहोचला आणि ह्यांनी सर्वंकष बंड केले. ह्यातील बुद्धाचे बंड सर्वव्यापक होते. नकुलीश, नचिकेत, कपी, जनक वगैरेनी आपले धर्म स्थापन केले नाहीत. आजच्या जे. कृष्णमूर्ती-सारखी ह्यांची थोडी अवस्था होती, पण महावीर व बुद्ध ह्यांनी धर्म स्थापन केले. संपूर्ण समाजाला विश्वानुभव वाटण्याचा ह्यांचा प्रयास होता समाजवादी परिभाषेत सांगायचे, तर आध्यात्मिक भांडवलदारांची मक्तेदारी मोडून काढून सर्व समाजाला आध्यात्मिक संपत्ती वाटण्याचा पहिला प्रयत्न होता. आध्यात्मिक संपत्ती ही माणसाच्या आतच असल्याने आध्यात्मिक उत्पादन साधने ताब्यात घेण्याचा प्रश्नच नव्हता.

ह्यांच्या शिष्यांनी नंतर स्वतःची आध्यात्मिक उत्पादन केंद्रे उघडली. आध्यात्मिक कारखाने चालू केले. ह्यातूनच चर्च, मठ, विहार उभे राहिले. हळूहळू मक्तेदारवाद्यांनी हेही ताब्यात घ्यायला सुरुवात केली आणि पुन्हा एकदा नवा ब्राह्मण्यवाद प्रस्थापित झाला. पूर्वीचा ब्राह्मण्यवाद मौखिक होता हा लिखित झाला.

ह्या ब्राह्मण्यवादाविरुद्ध पुन्हा एकदा बंड झाले. हिंदू परंपरेत भक्ती चळवळ, ज्युडाईक परंपरेत महंमद पैगंबर, बौद्ध परंपरेत झेन, जैन परंपरेत मल्लीबाई, शैवात सोमानंद अभिनवगुप्त, वैष्णवात नारद (पुराणातला नव्हे भक्तीसूत्रे लिहिणारा) असे वीर जन्माला आले. इस्लाम, झेन, काश्मिरी, शैवागम, भक्तीवाद असे नवे धर्म उदयाला आले. ह्यांनी पुन्हा एकदा आध्यात्मिक सर्ववादाची सुरुवात केली. मक्तेदारवाद्यांनी ह्यांनाही आपल्या ताब्यात घेतले आणि त्यांचे ब्राह्मणीकरण केले. महंमद तर कुराण लिहून साफच बिघडवला, मल्लीबाईचा चक्क मल्लीनाथ केला (कारण जैन परंपरेला स्त्रीला मोक्ष (कैवल्यप्राप्ती) मिळतो हेच मान्य नव्हते) जे लोक वर्णवाद्यांच्या विरोधात होते त्यांच्याच नावाने वर्णवादाचे समर्थन करणारी पीठे निघाली. त्यांच्या संहिता बदलून घेतल्या गेल्या. महंमदाबाबत एक गोष्ट सांगतो. महंमद अल्लाहावर प्रवचन देत असताना एका श्रोत्याने त्याला विचारले, 'पूजनीय प्रेपिता, तू अखेरचा प्रेपित आणि आता एकमेव प्रेपित आहेस असे म्हणतात हे खरे का? महंमदाचे उत्तर होते, 'बाबा रे, अल्लाला तू काय इतकं दरिद्री आणि कंजुष समजलास जो तो फक्त एकच प्रेषित पाठवेल? तो तर श्रीमंत आहे. तो लाखो प्रेपित निर्माण करू शकतो, पाठवू शकतो. माझ्या आधीही त्याने निर्माण केले, माझ्या नंतरही तो निर्माण करेल.' ह्या कथेतला (ही सुफी कथा आहे आणि ती सत्य आहे) महंमद गायब झाला, तर मल्लीबाई ही स्त्री असल्याने तिच्या प्रवचनाची नोंदच झाली नाही.

ह्या लिखित ब्राह्मण्यवाद्याचे वैशिष्ट्य म्हणजे त्याने आता मागच्या वेळचा धडा घेऊन अधिक कठोर उग्र वर्णवाद स्वीकारला. हा वर्णवाद इतका कठोर की बंड अशक्य व्हावे, पण ह्या अतिनव ब्राह्मण्यवाद्याविरुद्ध बंड झाले. हिंदू परंपरेत ज्ञानेश्वर, मीरा, कबीर, इस्लाम परंपरेत मन्सूर, खिश्चन परंपरेत मार्टिन ल्यूथर जन्मले.

ह्या सर्व आध्यात्मिक सर्ववादाने काही ठिकाणी सम्यक वादाचा, तर काही ठिकाणी समूहवादाचा अवलंब केला. येशू खिस्ताच्या शिष्यांनी समूहवाद स्वीकारून सारा समाज स्वतःच्या वर्चस्वाखाली आणला. पैगंबर तर स्वतःच समूहवादी होता. आतापर्यंत सर्ववादी राज्यसंस्था स्वतंत्र ठेवत होते, पण पैगंबराने तीही आपल्या ताब्यात आणली. ह्याचा परिणाम म्हणून इस्लाम परंपरेत राजकारण आणि धर्मकारण हे कायमचे एकमेकांत गुंतले. समूहवादी सर्ववाद सर्वंकष झाला की, काय होऊ शकते हे इस्लामने दाखवून दिले.

परलोक आणि विश्वानुभव ह्यांची मक्तेदारी स्वतःकडे ठेवण्यासाठी धडपडणारे मक्तेदारीवादी जसे अस्तित्वात होते तसेच इहलोकाची मक्तेदारी स्वतःकडे ठेवू इच्छिणारे वर्ग आणि व्यक्ती इतिहासात होते. सृष्टीचा ताबा आपल्या ताब्यात ठेवणाऱ्या ह्या वर्गाने क्षेत्रियवाद जन्माला घातला. भारतीय इतिहासात ब्राह्मण्यवादावर जेवढी टीका आढळते तेवढी क्षेत्रियवादावर आढळत नाही. कारण इथल्या क्षेत्रियाचे सर्व नियंत्रण ब्राह्मणाच्या ताब्यात होते, असा एक भाबडा गैरसमज इथल्या जनतेला करून देण्यात आला आहे. ह्याबाबतीत नेहमीच दिले जाणारे उदाहरण शिवाजी महाराजांचे आहे तेच आपण घेऊ. ब्राह्मणांनी शिवाजीला शूद्र ठरवून राज्याभिषेक करायला नकार दिला. मग काशीहून येऊन गागाभट्टाने राज्याभिषेक केला. ह्यात खरोखर शिवाजी महाराज ब्राह्मणांपुढे झुकले काय? तर नाही. त्यांनी पर्यायी व्यवस्था करून राज्याभिषेक करूनच घेतला. म्हणजे इथे खरे तर ब्राह्मण्यच झुकले आणि ह्या ब्राह्मण्याला झुकवणे अवघड नव्हते. संपत्तीला सोकावलेले ब्राह्मण मागील दाराने उपाय शोधून काढण्यात वाकबगार होते. ह्यांची शास्त्रेच अशी होती की, कुठल्याही गोष्टीला शास्त्राधार शोधून काढणे ह्यांच्या डाव्या हाताचा मळ होता. अट फक्त एकच होती, आमच्या मक्तेदारीला क्षत्रियांनी हात घालू नये. थोडक्यात, तुम्ही आमचे हितसंबंध सांभाळा, आम्ही तुमचे सांभाळतो असा हा नेहमीचा ज्ञान आणि सत्ता ह्यांच्यातील व्यवहार होता. अन्यथा शिवाजीने शूद्रांची सैन्यात भरती करताना कुठल्या ब्राह्मणाची परवानगी काढली होती? धर्म ब्राह्मणांच्या ताब्यात असला तरी धर्माइतकीच ताकदवान दंडनीती क्षत्रियांच्या ताब्यात होती. भारतात ह्या क्षेत्रियवादाची चर्चा फारशी होत नाही. ह्याचे कारण हा क्षेत्रियवाद ही इ. स. हजारनंतर मुस्लिमांची आणि नंतर इंग्रजांची मक्तेदारी होती. ह्या काळाची शरम असणाऱ्या हिंदू विचारवंतांनी त्यामुळेच क्षेत्रियवादाविरुद्ध लेखन केले नाही. ह्या क्षेत्रियवादावर हल्ला करायचा ठरवला, तर इस्लामवर प्रखर हल्ले करावे लागतील. त्यामुळे अल्पसंख्याक मुस्लिम दुखावतील. त्यामुळे सेक्युलर विचारवंतांनीही क्षेत्रियवादावर टीका केलीच नाही.

क्षेत्रियवादाचे काबीजठाणे आहे जमीन. त्यामुळेच जमिनीसाठी सतत झगडा, जमिनीवरील मक्तेदारीसाठी, जमिनीतून निघणाऱ्या पिकांसाठी, पिकांपासून तयार होणाऱ्या वस्तूंसाठी, जमिनीतून निघणाऱ्या धातूसाठी

(सोने, चांदी वगैरे) रत्नांसाठी, जमिनीवर राहणाऱ्या लोकांचे संरक्षणासाठी, त्यांच्याकडच्या करवसुलीसाठी हे झगडे चाललेले दिसतात. मक्तेदारवाद्यांनी इथेही आपली मक्तेदारी स्थापन केलीच आणि तिला राजेशाही सरंजामशाही असे गोंडस नाव दिले. ह्याही मक्तेदारीबाबत वर्णवादी आणि वर्गवादी असे दोन प्रकारचे लोक होते. वर्णवादी सत्ता आनुवंशिक मानत होते, तर वर्गवादी सत्ता घेण्याचा अधिकार कुणालाही आहे, असे मानत होते, क्षेत्रावर सत्ता ठेवण्यासाठी अवकशीय स्तरीकरण, क्षेत्रियवादानेच अधिक कठोर केले. जमिनीवर राबणाऱ्यांना गुलाम बनवायचे किंवा त्यासाठी गुलाम शोधायचे हेही क्षेत्रियवादाचेच लक्षण. दासशूद्रांची गुलामगिरी ह्यांनीच ब्राह्मणांच्या मदतीने राबवून दाखवली. कलेला धर्माश्रय देण्याबरोबरच राजाश्रय देण्याची क्लृप्ती ह्यांचीच. आध्यात्माबरोबरच कलेत शृंगार ह्यांनीच आणला. त्यामुळे सौंदर्यवादाची सुरवात त्यांनीच केली. कामशास्त्र ह्यांच्यामुळेच फोफावले. शूद्रक, जयदेव, उमरखय्याम, विद्यापती, अमीर खुसरो, मीर, गालिब ही ह्यांच्याच व्यवस्थेची निर्मिती. मीरेसारखी राणी क्षत्रिय असून नाचते म्हणून ब्राह्मणाकरवी तिला मारणारे हेच.

क्षेत्रियवादाला ब्राह्मण्याचे तेज देणारा माणूस महंमद पैगंबर ! बुद्ध, महावीर क्षत्रिय वर्गात जन्मले, पण राजे झाले नाहीत. जनक राजा असूनही क्षेत्रियवादी झाला नाही. येशू ख्रिस्त राजा झाला नाही. राजा झाला तो महंमद पैगंबर! एका हातात तलवार व दुसऱ्या हातात आध्यात्म (धर्म नव्हे तो मोझेस, राम ह्यांनी घेतला) घेऊन हा बाहेर पडला आणि ह्या क्षत्रिय प्रेषिताने आतापर्यंतच स्वतःच्या हयातीत कधीच स्वतःचा प्रसार पाहू न शकलेल्या प्रेषितांची परंपराच खंडित केली. ह्याने नवा क्षेत्रिय धर्म स्थापन केला. कुठल्याही प्रेषिताने केला नाही असा रक्तपात ह्याने केला. त्याने अनेक लग्ने केली, प्रेमे केली. बुद्ध, महावीर, नचिकेत, अष्टावक्र, पातंजली सर्वांनी ब्रह्मचर्य पाळले. ह्याने ब्रह्मचर्य धुडकावून लावले. त्याने अहिंसा पाताळात गाडली. अपरिग्रह धुडकावून संपत्ती मिळवली. सर्वच्या सर्व वाटून टाकली. ह्याच्या ह्या वादळी आयुष्यामुळे हा राजकारणी होता की आध्यात्मिक होता अशी दाट शंका नंतरच्या लोकांत ह्याने निर्माण केली. आजही ह्याच्या विषयीचे संभ्रम फिटलेले नाहीत. इस्लाममुळे निर्माण झालेल्या साऱ्या गुंतागुंतीचे मूळ ह्याच्या आयुष्यात आहे. एकीकडे एकेश्वरवादाचा सर्वोच्च आविष्कार ह्याने केला, तर ईश्वराच्या मानवीकरणाचा सर्वोच्च आविष्कार ह्यानेच केला. जगातल्या साऱ्या अनुयायांना बांधव करण्याची ह्याची कामगिरी जणू जगातील साऱ्या मुस्लिमांनो एक व्हा हाच संदेश देणारी.

ह्याच्याच अनुयायांनी प्रथम प्लेटो ॲरिस्टॉटल ह्यांना पुन्हा जिवंत केले आणि युरोपियन प्रबोधनाची पहाट झाली. ज्या गणराज्याला युरोपियन जवळ जवळ विसरून गेले होते ते गणराज्य ह्या प्लेटो, ॲरिस्टॉटलच्या परंपरेतून जिवंत झाले. इस्लामच्या धडकमोर्चाने युरोपमधले राजे जागे झाले. मार्टिन ल्यूथरने क्षेत्रियवादाला वाट मोकळी केली. त्याआधीचा इंग्लंड, फ्रान्स, इटाली हळूहळू राष्ट्र म्हणून एकत्र यायला सुरवात झाली. क्षेत्रियवाद पूर्ण स्थिर झाला. ह्या क्षेत्रियवादांची मक्तेदारी विशिष्ट वर्गाकडेच होती. ह्याही मक्तेदारीवादाविरुद्ध सर्ववादी प्रवृत्तीचा उठाव होणे अटळ होते. सर्ववादी आध्यात्म राजे लोकांना सोयीचे होते म्हणून त्यांनी त्या आध्यात्माला मदत केली. आता सर्ववादी सत्ता नव्याने निर्माण झालेल्या उत्पादकवर्गाला सोयीची होती म्हणून त्याने पाठिंबा दिला. जर्मन राजाने मार्टिन ल्यूथरला मदत केली, तर इंग्लंडमध्ये नव्याने उदयाला आलेल्या व्यापारीवर्गाने लोकशाहीवाद्यांना मदत केली.

१२१५ चा माग्न कार्टा ते १६८८ चे बिल ऑफ राइटस असा हा शासकीय सर्ववादाचा विकास होता. सत्तेची संपूर्ण मक्तेदारी स्वतःकडे ठेवू इच्छिणाऱ्या राजा जॉनविरुद्ध प्रथम सरदार लोकांनी बंड केले. त्यानंतरही राजघराणे फारसे सुधारले नाही. उलट जेम्सच्या कारकिर्दीत ही मक्तेदारी वाढवण्याचाच प्रयत्न झाला. राजा चार्ल्सने इतका कळस गाठला की, पार्लमेंट विरुद्ध राजा असा संघर्ष होऊन ऑलिव्हर क्रॉमवेलने १६४९ साली प्रजासत्ताक आणले. पुन्हा एकदा राजेशाहीने उचल खाल्ली. दुसरा चार्ल्स सत्तेवर आला. १६८९ मध्ये पार्लमेंटने खऱ्या अर्थाने स्वतःची सत्ता आणली. नंतरही प्रजा आणि पार्लमेंट यांच्यात झगडा सुरू होताच १९१८ साली इंग्लंडने स्त्रियांना मतदानाचा हक्क दिला. इंग्लंडमधील मक्तेदारीवादाविरुद्धचा लढा हा क्रमाक्रमाने विकसित झाला. अमेरिकेने मात्र ह्याबाबतीत १७८३ साली स्वातंत्र्य मिळवून जगात प्रथमच घटनात्मक लोकशाही आणली. आधुनिक लोकशाहीची ही खरी सुरवात ह्यातून प्रेरणा घेऊन १७८९ साली फ्रेंच राज्यक्रांती झाली.

आध्यात्मिक सर्ववादानंतर राजकीय सर्ववादाने इतिहासात मौल्यवान कामगिरी केली. आध्यात्मिक सर्ववादात आध्यात्मिक उत्पादन साधने बळकावण्याचा प्रश्न आला नाही. राजकीय सर्ववादातही जगात सर्वसाधारण कल हा सम्यकवादाकडे होता आणि आहे. २० व्या शतकातही राजकीय मक्तेदारीविरुद्ध लढा चालूच आहे.

राजकीय सर्ववाद येण्यास ज्या वर्गाने मदत केली त्याच वर्गाचा विकास होऊ लागला. सृष्टी केंद्रित ज्ञानाने राजकीय सर्ववादाची सुरवात केली (व्हिनस हे पहिले प्रजासत्ताक व्यापाऱ्यांनी स्थापन केले होते) पण ज्ञान तिथेच थांबले नाही. यंत्राच्या शोधांनी एक नवीनच प्रतिसृष्टी निर्माण करायला सुरवात केली आणि आता ही प्रतिसृष्टी आपल्या ताब्यात ठेवू इच्छिणाऱ्या नव्या मक्तेदारीवादी मंडळींचा उदय झाला. ह्या लोकांचे अत्याचार हे कुठल्याही मध्ययुगीन चर्चवाद किंवा नंतरच्या राजेशाहीपेक्षा कमी नव्हते. केवळ पानाचे दोन तुकडे आणि थोडे पाणी देऊन दहा दहा वर्षांच्या मुलापासून सत्तर वर्षांच्या म्हाताऱ्यापर्यंतची सर्व कामगार मंडळी सोळा सोळा तास राबवून घ्यायला ह्या मक्तेदारवाद्यांना काहीच वाटत नव्हते. ह्या कामगारांना ना धड कपडे होते ना धड निवारा. पशुपेक्षाही पशु होऊन आयुष्याची शिक्षा सोसत ही प्रजा जगत होती. हिचा कळवळा येणारे सर्ववादी विचारवंत जन्मणे अटळच होते. १०-१० वर्षांच्या पोरापोरींनी चाबकाने फोडून काढणारा हा भांडवली मक्तेदारीवाद मोडूनच काढायला हवा ही जाणीव झाली. रॉबर्ट ओवनला सेंट सायमनला चार्ल्स फुटीअरला आणि जे. एस. मीलला कार्ल मार्क्स जन्मला तो ह्या अनेकांच्या खांद्यावर.

भारतात तो आला वीरेंद्रनाथ चटोपाध्याय, मानवेंद्रनाथ रॉय, डॉ. खानखोजे, भूपेन्द्रनाथ दत्त, श्रीपाद डांगे वगैरे प्रभुतीमार्फत साम्यवादी परिवर्तनवाद हा भारताच्या विसाव्या शतकाचा एक महत्त्वाचा भाग आहे. १९८४ तो कोसळला. रशियात आणि १९९० नंतर त्याच्यापुढे अनेक प्रश्नचिन्हे निर्माण झाली आहेत. परिवर्तनवादाचा तो एक मोठा बुरूज होता. त्याच्या कोसळण्यामुळे मोठी पोकळी निर्माण झाली आहे. ही पोकळी भरून काढण्यासाठी चौथ्या नवतेला एक नवा परिवर्तनवाद मांडावा लागणार हे उघड आहे. साम्यवादाची वाताहात पूर्ण समजून न घेता एकविसाव्या शतकासाठी कोणताही नवा परिवर्तनवाद समजून घेता येणे अशक्य आहे.

साम्यवाद हा आर्थिक सर्ववादाचा समूहवादी आविष्कार आहे. ह्या समूहवादाने आध्यात्मिक आणि सत्तीय सर्ववादाचा इतिहास नीट समजून

घेतला असता, तर कदाचित त्याने आपली मांडणी नीट समजून घेतली असती.

चौथ्या नवतेच्या आधीची जी साहित्यिक चळवळ आहे तिच्यावर ह्या साम्यवादाचा प्रचंड परिणाम असल्याने हा समाजवाद समजून घेणे अधिकच गरजेचे आहे. दिलीप चित्रे, भाऊ पाध्येपासून नामदेव ढसाळापर्यंत सर्वचजण स्वतःला डावे म्हणवून घेतात हे लक्षात घेणे गरजेचे आहे. दुसऱ्या नवतेतील मुक्तिबोध करंदीकरापासून वसंत डहाके, सदानंद रेगेपर्यंत सर्वच डाव्यांशी नाते सांगतात हेही लक्षात घेणे गरजेचे आहे. मराठी साहित्यावरील डाव्यांचा हा प्रभाव लक्षात घेऊन आता मार्क्सकडे वळायला हरकत नाही.

फिलॉसॉफर्सनी हे जग आतापर्यंत इंटरप्रिंट केले आहे. प्रश्न आहे ते बदलण्याचा (Karl Mark : Selected writing in sociology & social philosophy ed. T. B. Bottomore R. M. Rubel. Harmondsworth penguin 1963 p. 67) मार्क्सचा ह्या वाक्यातून तो परिवर्तनासाठीच लिहितो आहे हे उघड आहे. आतापर्यंत फिलॉसॉफर्सनी जग बदललेच नाही अशी काही समजूत मार्क्सची झाली होती की काय अशी शंका येते. महावीर, बुद्ध, महंमद ह्या आध्यात्मिक सर्ववाद्यांनी ज्याने अमेरिकन राज्यक्रांतीला तात्त्विक आधार दिला तो थॉमस पेन ह्याने प्रत्यक्ष राज्यक्रांतीत भाग घेतला होता. नंतर राजकीय सर्ववाद्यांनी कधीच जग इंटरप्रिट केलेले नाही, तर हे जग बदलण्याचाही प्रयत्न केला आहे. गांधी, आंबेडकर ही अलीकडील उदाहरणे ह्या वाक्याचा समाचार एवढ्यासाठीच की अशा विधानामुळे जणू मार्क्स हाच परिवर्तनाचा पहिला प्रेषित असा ज्वर काहीना चढतो. तो चढू नये म्हणून ही टीका. खुद्द साम्यवादाचा पहिला प्रयोग ज्यावेळी मार्क्स जन्मलाही नव्हता त्यावेळी १८१४ साली रॉबर्ट ओवेनने एका फॅक्टरीसंदर्भात केला होता तोही स्वबळावर. रॉबर्ट ओवेन हा साम्यवाद सांगून थांबला नव्हता, तर तसा कारखाना त्याने यशस्वीपणे चालवून दाखवला होता (स्थळ : न्यूलानार्क इंग्लंड).

कार्ल मार्क्संच्या काळात चिन्हसृष्टीचा पसारा फार फार मर्यादित होता. त्यामुळे त्याने त्याचा फारसा विचार केला नाही, पण त्याच्या काळातील प्रतिसृष्टींचा सर्वंकष विचार त्याने केला. कुठल्याही आयडियॉलॉजीप्रमाणे साम्यवादी सृष्टी, प्रतिसृष्टी ह्यांचा विचार करतो. मनुष्याचा विचार करतो. इतिहास वर्तमान आणि भविष्याचा विचार करतो. आपणही मार्क्स ह्याच संदर्भात तपासायला हरकत नाही.

सृष्टी ही अनंत मितिकांनी बनलेली असते. हरण, गाय, झाड, मनुष्य वगैरे मनुष्य हाही एकमितीक असतो. मार्क्स सृष्टीला जडरूपात पाहतो आणि जडातून चैतन्य निर्माण झाले असे चार्वाकाप्रमाणे मानतो. त्यामुळे त्याच्या दृष्टीने मनुष्य म्हणजे जडाचा आविष्कार ठरतो. मात्र माणसात ह्या जडातून उत्क्रांत झालेल्या चैतन्याचा सर्वोत्कृष्ट आविष्कार आहे असे तो मानतो.

माणसाला निसर्गाचा अंश आत्मसात करूनच जगावे लागते. त्यामुळे तो निसर्गाला ह्या सृष्टीला माणसाची inorganic body मानतो. थोडक्यात, आधुनिकतावाद्यांची 'मानवकेन्द्रित' दृष्टी तो स्वीकारतो आणि निसर्ग हीं माणसाने ताब्यात ठेवण्याची गोष्ट बनते. आजच्या पर्यावरणवाद्यांना ही गोष्ट रूचणे कठीण आहे, पण मार्क्सच्या काळात पर्यावरणाचा प्रश्न महत्त्वाचा झाला नव्हता हे लक्षात घ्या, असे मार्क्सवादी म्हणतील; पण इथे एक गोष्टी सांगायला हवी ती म्हणजे पर्यावरणाचा प्रश्नच मुळी निसर्गाला माणसाची inorganic body मानण्यातून निर्माण झाला आहे. ह्यातील inorganic हा शब्द महत्त्वाचा. माणसाखेरीज इतराचे जे सेंद्रियत्व आहे तेच इथे नाकारले जाते आणि मग प्राणी ही केवळ यंत्रे बनतात. त्यामुळे मार्क्सचा निसर्गाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन स्वीकारता येत नाही.

मार्क्स मग माणसाकडे कसा पाहतो? माणूस हा उत्पादन साधने निर्माण करणारा व श्रम करणारा प्राणी आहे हीही व्याख्या स्वीकारता येत नाही. कारण वाघ शिकार करतो तेव्हा श्रम करतो. चिंपाझी काठी हत्यार म्हणून वापरू शकते. स्वतःच्या तृष्णपूर्तीसाठी प्राणी जी शारीरिक क्रिया करतात तिला श्रम म्हणायचे नाकारायचे असेल तर काय करता येईल? मार्क्स म्हणतो की, माणूस केवळ कष्ट करत नाही, तर तो कष्टातून त्याच्या गरजेपेक्षा अधिक उत्पादन करतो. म्हणजे स्वतःच्या गरजेपलीकडे जाऊन स्वतःच्या गरजेपेक्षा मानवाने केलेले अधिक कष्ट म्हणजे श्रम असे म्हणता येईल. हे जे अधिक उत्पादन तो करतो तो ते साठवतो. त्यांचा योजनाबद्ध रितीने वापर करतो. ह्यातूनच संस्कृती विकसित होते. थोडक्यात, सृष्टी ही माणसाची इनऑरगॅनिक बॉडी तिला आत्मसात करण्यासाठी माणूस उत्पादनसाधने तयार करतो आणि ह्या साधनांच्या साहाय्याने तो उत्पादन करून केवळ स्वतःची तत्कालिक गरज भागवत नाही, तर अतिरिक्त उत्पादन योजनापूर्वक करून तो व्यक्तिमत्त्वाचा व संस्कृतीचा विकास करतो. थोडक्यात, सृष्टी आत्मसात करण्यासाठी प्रतिसृष्टी तयार करतो. ही प्रतिसृष्टी उत्पादन साधनांनी आणि ह्या उत्पादन साधनांनी तयार केलेल्या उत्पादनांनी गजबजलेली असते.

मार्क्स मग ह्यानंतर अधिक पुढे जातो. ह्या उत्पादन साधनामुळे जी उत्पादनसंरचना अस्तित्वात येते तिला तो समाजाचे इन्फ्रास्ट्रक्चर म्हणतो आणि मग राजकारण, कायदा, कला, विचारप्रणाली, ज्ञान ह्यांच्या पद्धतीचे सुपरस्ट्रक्चर ह्या इन्फ्रास्ट्रक्चरवर उभे राहते असे सांगतो आणि मग पुढे जाऊन तो म्हणतो की, उत्पादनसंबंध हेच सामाजिक संबंधांना जन्म देतात. The mode of production of material life, conditions the general process of social, political and intellectual life. It is not the consciousness of men that determines their existence but on the contrary their social existence that determines their consciousness. थोडक्यात, माणसाची जाणीव सामाजिक, राजकीय, बौद्धिक संरचना नियंत्रित करतात.

ह्या सर्व विवेचनात सृष्टी ही inorganic body आहे. त्यामुळे तिला दुय्यम स्थान आहे. (मानवाच्या संदर्भात) हे सर्व विवेचन प्रतिसृष्टीकेंद्रित आहे हे उघड आहे. त्यामुळेच मार्क्स ह्या प्रतिसृष्टीचा मागोवा घेत आदिम उत्पादनसाधनांकडे जातो आणि मग त्याला हत्यारे आढळतात आणि माणूस हा हत्यार वापरणारा प्राणी आहे ही बेंजामिन फ्रँकलीनची व्याख्या तो स्वीकारतो. प्रश्न असा आहे की, माणूस श्रम करतो आणि त्याने केलेल्या अतिरिक्त उत्पादनाने संस्कृती विकास पावते. ह्या गृहीत तत्त्वात माणूस प्रथम स्वतःच्या गरजेइतके उत्पादन करतो आणि ते उपभोगून नाहीसे होते. जे अतिरिक्त उत्पादन होते त्याचे काय होते? खरोखरच त्याच्यामुळे संस्कृती निर्माण होते का? माझ्या मते जे अतिरिक्त उत्पादन होते ते एकतर नासून नष्ट होते किंवा कालांतराने त्याचा उपभोग घेतला जातोच म्हणजे शेवटी त्या उत्पादनाचे सेवन अटळच. मग जे उत्पादन स्वतःच टिकत नाही ते कसे संस्कृती निर्माण करणार? वस्तुस्थिती अशी आहे की, मार्क्सने इथे एक महत्त्वाचा प्रश्न जो त्याला जाणवला उपस्थित केलेलाच नाही ते म्हणजे उत्पादनसाधने ही उत्पादने नव्हेत काय? ही उत्पादने असतील, तर ती कशी तयार होतात? ह्या प्रश्नाचे उत्तर आहे

उत्पादनसाधने ही १) अनुभव २) ज्ञान ३) सृजन ४) उत्पादन ह्या प्रक्रियेतून जातात. मनुष्य सृष्टी अनुभवतो. पण सृष्टी अनुभवून चालत नाही, तर तिथे निवडही करणे त्याला भाग असते. दगड आणि फळ ह्यापैकी काय खायला हवे हे त्याला निवडावेच लागते ह्यासाठी दगड हा दगड व फळ हे फळ हे ज्ञान व्हावे लागते. म्हणजेच अनुभवानंतर ज्ञान येते. मग तो फळ ही कॅटेगरी वेगळी काढायला शिकतो, पण फळे अनेकदा वरच असते किंवा फळे मिळत नाही. मग शिकारीचा प्रश्न येतो किंवा फळ मिळवण्यासाठी तो हत्यार शोधतो, काठी शोधतो. इथे काठीचा हत्यार म्हणून तो वापर करतो हे काठीचे हत्यार त्याचे सृजन असते. मग तो केव्हाही कितीही काठ्या निर्माण करू शकतो हे उत्पादन असते.

माणूस ह्या उत्पादनापाशी थांबत नाही तो त्याच्या सहकाऱ्यालाही काठी हत्यार म्हणून कशी वापरायची ते शिकवतो. इथे चिन्हाचा जन्म होतो, पण तो सहकाऱ्यापाशी थांबत नाही, तर आपल्या पुढच्या पिढीला तो हे काठी हत्यार म्हणून कसे वापरायचे ते संक्रमित करतो. त्याने निर्माण केलेले काठी हे उत्पादनसाधन त्याच्याबरोबरच त्याने कितीही अतिरिक्त उत्पादन म्हणून अतिरिक्त काठ्या निर्माण केले तरी संपते. पुढच्या पिढीपर्यंत पोहोचते हे त्याचे ज्ञान. त्याचा अनुभव. ह्याला मी Semiotic gene म्हणेन असे अनेक Semiotic gene आणि Codes ही एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे संक्रमित होतात आणि त्यातून संस्कृती घडते. थोडक्यात, उत्पादन नव्हे अनुभव, ज्ञान व सृजन ही मूळ इन्फ्रास्ट्रक्चर्स असतात आणि त्यांच्या पायावर उत्पादन (Production), नियमन (leg laes), सत्ता (power), विवरण वगैरे सुपरस्ट्रक्चर्स उभारली जातात. माणसाचे विशेषतः आजच्या माणसाचे खरे वैशिष्ट्य तो Semiotic animal चिन्हीय प्राणी असण्यातच आहे. मी अशी व्यापक व्याख्या करू शकेन. पण मला उत्पादनाचा किंवा सृष्टीचा उपहास करायचा नाहीये. सृष्टी, प्रतिसृष्टी, चिन्हसृष्टी आणि विश्व ह्या साऱ्यांचाच मानवी जीवनात स्थान आहे असे मी मानतो.

माणसाला ही टिकवण्याची आणि संवर्धित करण्याची प्रेरणा समाजातून मिळते का? माझे ह्या प्रश्नाचे उत्तर नाही, असे आहे. मुळातच टिकण्याची तृष्णा असते आणि त्याचबरोबर काम हीही तृष्णा असते. काम ह्या तृष्णेमुळे तो आपले जीन्स पुढच्या पिढीला देतो. थोडक्यात ज्ञान, अनुभव, सृजन, उत्पादन, वितरण वगैरे सर्व गोष्टींच्या मुळाशी त्यांच्या मितीक म्हणून असलेल्या तृष्णा असतात (तृष्णाविषयीचे सविस्तर विवेचन माझ्या टीकाहरण ह्या ग्रंथात वाचा) ह्या तृष्णाच पुढच्या पिढीला ह्या गोष्टी द्यायला त्याला प्रवृत्त करतात. माणूस हा केवळ संघर्ष करीत नाही, तर सहकार्यही करतो. समायोजन ह्या तृष्णेतून तो ह्या गोष्टी इतरांना देतो.

माणसाच्या तृष्णा ह्या त्याच्या सतचा अपरिहार्य भाग असते (सत = आहे, असणे) पण हे सत केवळ असत नाही. तेच चित्त असते आणि तेच आनंद असते. सत माणसात शरीर, चित्त, जाणीव आणि आनंद, भावरूपात असते. सत भूक निर्माण करते. माणूस फळापाशी येतो, दगडापाशी येतो. भाव त्याला त्यांचा अनुभव घेऊ देतो आणि जाणीव त्याला दोघातून काय निवडायचे ते सांगते आणि मग संपूर्ण कृती घडते.

माणसाची जाणीव माणसांच्या तृष्णा त्याला ज्ञान, सृजन, उत्पादन वगैरे स्ट्रक्चर्स निर्माण करायला भाग पाडतात. माणसाची जाणीव त्यांना नियंत्रित करते. माणसाचा Semiotic चिन्हीय संच वाढत जातो तसा तसा मानव त्यांना आत्मसात करण्यासाठी अधिक शिक्षण घेऊ लागतो आणि मग माणसाची जाणीव आणि ही स्ट्रक्चर्स एकमेकावर परिणाम करायला लागतात. मात्र, कोणत्याही अर्थाने माणूस हा त्यांचा संपूर्ण गुलाम बनत नाही. मक्तेदारवाद ह्या स्ट्रक्चर्सवर स्वतःचेच नियंत्रण ठेवू इच्छितो हाही त्यांच्या जाणीवेचाच आविष्कार असतो. त्यांच्या तृष्णांचाच परिणाम असतो आणि ह्या मक्तेदारवादाला जे शरण जातात तेही त्यांच्या तृष्णांनाच बळी पडून. (विशेषतः माणूस बंड करत नाही. कारण त्याला बंड केले, तर आपण जगणार नाही, टिकणार नाही किंवा काहीतरी गमावू असे वाटत असते आणि त्याला असे भय वाटणे हेही टिकण्याच्या किंवा स्वतः जवळ जे काही आहे ते टिकवण्याच्या तृष्णेमुळेच घडते.)

माणूस हा सामाजिक प्राणी असून त्याची सारी सामाजिकता आर्थिक संरचना नियत करते हे मार्क्सचे आद्यप्रमेय होते. त्याआधारे मार्क्स भांडवलशाहीचे जे चित्रण करतो ते त्याचे वैचारिक इतिहासाला सर्वश्रेष्ठ योगदान आहे. मार्क्स ज्या काळात लिहित होता त्याकाळात भांडवलशाहीची जी संरचना होती त्याआधारे त्याने निष्कर्ष काढले आणि मग धर्म, राज्य, कला ह्यांची भांडवलशाहीच्या संदर्भात तपासणी केली.

कुठल्याही विचारवंताला माणसाचा विचार करणे भाग असते. तसा विचार मार्क्सनेही केला. मात्र माणूस हा समाजाचा भाग आहे हे त्याचे गृहीत तत्त्व होते. त्यामुळे मार्क्सचा विचार करताना आपण प्रथम भांडवलशाही आणि मग ह्या भांडवलशाहीचा मुख्य कणा जो कामगार त्याचा विचार आपण करू.

मार्क्सच्या साऱ्या विचारांचे बारकाईने परिशीलन केले, तर त्याच्या साऱ्या विचाराचा कणा एक गोष्ट आहे हे जाणवते. ती म्हणजे 'श्रम' मार्क्सवादाला मला जर दुसरे नाव कुणी द्यायला सांगितले, तर मी नाव देईन 'श्रमवाद'. निसर्ग जाणण्यासाठी, ताब्यात ठेवण्यासाठी, रुपांतरित करण्यासाठी मानवाने केलेले कष्ट म्हणजे 'श्रम' अशी मी श्रमाची व्याख्या करेन आणि मग मार्क्सच्या श्रमाकडे वळेन, पण मार्क्सकडे वळण्याआधी मी श्रमाच्या व्याख्येनंतर श्रमाच्या प्रकाराकडे वळेन. मार्क्सवाद कुठे चुकला हे कळायचे असेल, तर हे प्रकार समजून घेणे हे फार गरजेचे आहे.

श्रम ही माणसाच्या जगण्याची आद्य अट आहे. त्याशिवाय माणूस जगू शकत नाही. माणसाला खालील प्रकारचे श्रम करावे लागतात.

१) अनुभवात्मक श्रम : कुठल्याही गोष्टीचा (निसर्गाचा, प्रतिसृष्टीचा, चिन्हसृष्टीचा) अनुभव घ्यायचा असेल, तर माणसाला त्या गोष्टीपर्यंत पोहचावे लागते आणि स्वतःला संपूर्ण खुले व्हावे लागते त्यासाठी त्याला जे कष्ट करावे लागतात त्यांना अनुभवात्मक श्रम म्हणते.

२) ज्ञानात्मक श्रम : कुठल्याही गोष्टीला (मितीक, घटना, संबंध वगैरे) तिच्या रचनेला संबंधांना समजून घेण्यासाठी माणसाला जे श्रम करावे लागतात त्यांना ज्ञानात्मक श्रम म्हणतात.

३) संपादनात्मक श्रम : कुठलीही गोष्ट संपादन करण्यासाठी त्याला जे कष्ट करावे लागतात त्यांना संपादनात्मक श्रम म्हणतात.
(possessive labour)

४) संरक्षणात्मक श्रम : कुठल्याही गोष्टीचे रक्षण करण्यासाठी (दुसऱ्यापासून) माणसाला जे कष्ट करावे लागतात त्यांना संरक्षणात्मक श्रम म्हणतात.

५) जतनात्मक श्रम : कुठल्याही गोष्टीचे जतन करण्यासाठी माणसाला जे कष्ट करावे लागतात त्यांना जतनात्मक श्रम म्हणतात.

ह्याच धर्तीवर वहन करण्यासाठी ७) वहनात्मक श्रम, दळणवळणासाठी ८) दळवळणात्मक श्रम, संघटनासाठी ९) संघटनात्मक श्रम, वितरणासाठी १०) वितरणात्मक श्रम, नियमन करण्यासाठी

१२) नियमनात्मक श्रम, संगोपन करण्यासाठी ११) संगोपनात्मक श्रम हे करावेच लागतात.

ह्या सर्वात महत्त्वाचे असतात १४) सृजनात्मक श्रम. ह्या श्रमामुळे माणूस नवीन ज्ञान, नवीन वस्तू, नवीन नियम, नवी संरचना शोधतो किंवा तयार करतो आणि मग अर्थातच मार्क्सला महत्त्वाचे वाटणारे १५) उत्पादनात्मक श्रम जे सृजन झालेल्या वस्तूंचे उत्पादन करण्यासाठी केले जातात.

समाजाचा सारा डोलारा ह्या पंधऱ्या प्रकारांच्या श्रमावर चालत असतो. विश्व अनुभवणे अथवा निसर्ग जाणणे, अनुभवणे, रूपांतरित करणे वगैरे कैक कृती सृष्टी (निसर्ग) संदर्भात करण्यासाठी हे श्रम करावेच लागतात.

मार्क्सचे मानवजातीला मिळालेले सर्वात मोठे वैचारिक योगदान हे आहे की, त्याने प्रथम श्रमाचा गांभीर्याने विचार केला आणि मार्क्सने मानवजातीला दिलेला सर्वात मोठा शाप हा आहे की, त्याने उत्पादनात्मक श्रमाला प्रचंड अतिप्रचंड प्रमाणाबाहेर महत्त्व दिले.

मार्क्सने आणखी एका गोष्टीकडे जितके लक्ष द्यायला हवे होते तितके दिले नाही ते म्हणजे ह्या साऱ्या श्रमासाठी पद्धतशीर शिक्षण द्यावे लागते. शिक्षण देण्यासाठी आणि शिक्षण घेण्यासाठी करावे लागणारे श्रम हे १६) शिक्षणात्मक श्रम होय. माणसाच्या ज्या काही मूलभूत तृष्णा आहेत त्यात आराम हीही एक महत्त्वाची तृष्णा आहे. कमीत कमी श्रमात जास्तीत जास्त कार्यभाग साधणे ही त्यामुळेच मानवाची एक प्रवृत्ती असते. मार्क्सने माणसांच्या ह्या तृष्णांचा विचारच केला नाही. त्यामुळे आराम करण्याची तृष्णा हया साऱ्या श्रमांना गिळू शकते हे त्याच्या लक्षात आले नाही. वस्तुस्थिती अशी आहे की, ह्या जगात साम्यवाद हा फक्त जगातल्या साऱ्या माणसांच्या तृष्णांचा अंत झाला तरच शक्य आहे आणि हा तृष्णाचा अंत घडवून आणण्याचा मार्ग आध्यात्म्याच्या घरातूनच निघतो. मार्क्स हा आध्यात्म्याच्या विरोधातच होता; किंबहुना लोकायताप्रमाणेच विश्वानुभव नावाची काही गोष्ट असेल ह्यावरच त्याचा विश्वास नव्हता. त्यामुळे त्याच्या अनुयायांनी लाखो प्रयत्न केले तरी साम्यवाद यशस्वी होणे शक्यच नव्हते आणि नाही. जर मार्क्सला यशस्वी करायचे असेल, तर मार्क्सच्याच परिभाषेत सांगायचे, तर त्याने जसा हेगेल पायावर उभा केला तसा मार्क्सला आध्यात्मात उभा करायला हवा. मार्क्सवाद्यांची ह्याला तयारी आहे काय? समजा, मार्क्सवाद्यांची नसली तरी चौथ्या नवतेने ही तयारी करायला हवी. अर्थात मार्क्सला आध्यात्मात उभे केले तर मार्क्स मार्क्स राहात नाही आणि साम्यवाद साम्यवाद राहात नाही हे खरे, पण त्यानंतर जे राहाते तेच नव्या जगाला बदलू शकते, घडवू शकते. मी तोच प्रयत्न करत आहे.

मार्क्सचे मूलभूत तत्त्व आहे जडवाद किंवा भौतिकीवाद मार्क्सच्या मते हे जग जड आहे आणि लोकायतवाद्याप्रमाणे तो ह्या जडातून चैतन्याची निर्मिती होते असे मानतो. त्यामुळेच त्याच्या मते भांडवलशाही हीही जडाचाच आविष्कार आहे.

मार्क्सचे हे जे गृहीत तत्त्व आहे तेच मुळात चुकीचे आहे. आधुनिक विज्ञानाने सिद्ध केले आहे की, जडद्रव्य (matter) आणि ऊर्जा (Energy) हे एकमेकांत रूपांतरित होतात. त्यामुळे जड आणि चैतन्य ह्या दोन वेगळ्या कॅटेगरीज आज कालबाह्य वाटतात. जे जड आहे ते केव्हाही चैतन्य होऊ शकते आणि जे चैतन्य आहे ते केव्हाही जड होऊ शकते. व्यवहारातील ढोबळ उदाहरण द्यायचे, तर माणूस मरतो तेव्हा त्याचा देह जड होतो. त्याच्यात काहीही चैतन्य राहात नाही (ढोबळ पातळीवर) तर गर्भशयात जेव्हा प्रथम स्त्री-पुरुषांचे बीज एकत्र येते आणि नंतर ते आईच्या गर्भाशयात आईने घेतलेले जड स्वतःत सामावून वाढते. (ढोबळ पातळीवर-खरे तर हे द्वैत चुकीचेच आहे, पण समजण्यासाठी हे उदाहरण आहे) इथे ढोबळ मानाने मृत्यू म्हणजे चैतन्याचे जडात रूपांतर आहे, तर जन्मवाढ म्हणजे जडाचे चैतन्यात रूपांतर आहे. ह्यासंदर्भात अधिक योग्य उदाहरण मोक्षाचे किंवा विश्वानुभवाचे आहे. विश्वानुभवात खरे तर सर्व जडाचे ऊर्जेत रूपांतर होते. चैतन्याचा ह्या रशरशीत अनुभव काहीना कधी ना कधी स्पर्श करून जातो, पण बहुतेकजण त्याला वंचित असतात. संपूर्ण शरीरच चैतन्य होणे म्हणजे विश्वानुभव घेणे होय. (मी इथे हेगेलला पुन्हा मांडतोय असे समजू नका. हेगेल जे काही म्हणतो आहे ती शुष्क बौद्धिक चर्चा आहे ह्या गृहस्थाला एकदासुद्धा ह्या चैतन्याचा अनुभव आला आहे असे त्याच्या लिखाणावरून वाटत नाही.)

मार्क्सच्या मते हे जे भौतिक आहे ते आदिअंत नसलेले असे आहे. ह्या भौतिकाचा माणूस हाही भाग आहे. भौतिकात सजीव व निर्जीव असे दोन प्रकारे आहेत. ह्या भौतिकाचाच एक गुणधर्म म्हणजे जाणीव जी माणसात उत्क्रांतीने अधिक उन्नत झाली ह्या जाणिवेचे अधिक परिणत रूप म्हणजे माणसाची विचार शक्ती. माणसाच्या मेंदूचा जो व्यापार चालतो त्यातून जाणीव निर्माण होते. मेंदू हा भौतिकच आहे. विचार हा त्या भौतिक मेंदूचा गुणधर्म आहे.

माणसाच्या भोवताली निसर्ग असतो आणि माणसाचा जीवनाशी त्याचा संबंध असतो. भौतिकात सतत बदल घडत असतात. दर क्षणाला भौतिक, निसर्ग किंवा माणूससुद्धा बदलत असतो. कधी हे बदल आकलनात येतात, कधी येत नाहीत. मात्र, ह्या बदलांची मीमांसा करता येते. कारण परिणाम आणि परस्पर परिणाम ह्यांच्या साहाय्याने हे करता येते. निसर्गाच्या ह्या घडामोडीतून काही नियम शोधून काढता येतात. निसर्ग हा अनेक पदार्थांनी बनलेला असतो. प्रत्येक पदार्थाला विशिष्ट गुणधर्म असतात आणि व्याप्तीही असते. गुणधर्म हे नेहमी कुठल्या तरी पदार्थाचे असतात. ह्या गुणधर्माच्या ज्ञानामुळे मनुष्य विविध पदार्थ उपभोगास आणू शकतो. गुणधर्मातील बदलामुळे पदार्थाची व्याप्ती बदलते. व्याप्ती बदलली की, पदार्थाचे गुणधर्म निश्चितच बदलतात, असे तो सांगतो. प्रत्येक वस्तूत व प्रक्रियेत परस्पर विरोधी गुण असतात. ते एकमेकांशी संबंधित राहून परस्परावर मात करण्याचा प्रयत्न करतात आणि त्यातूनच त्यांचा विकास होतो. गुणधर्म आणि व्याप्ती एकमेकांवर परिणाम करत. काही वेळा नवीनच गुणधर्म निर्माण करतात. निसर्गात परस्परविरोध आढळतो. ह्या परस्परविरोधात संघर्ष होतो आणि त्यातूनच विकास होतो.

निसर्गात जे घडते तेच समाजात घडते. समाजातही परस्परविरोध आढळतो आणि हा परस्पर विरोध तीव्र असेल, तर संघर्ष अटळ असतो. शोषक-शोषित, भांडवलदार-कामगारवर्ग, जमीनदार-कुळे ह्यांच्यात परस्परविरोध तीव्र असतो; म्हणूनच दोहोत संघर्ष असतो. निसर्ग सतत बदलतो. त्यामुळे त्याच्यात जन्म, वाढ, मृत्यू होतो. समाजव्यवस्था जन्मते, वाढते आणि मरते. निसर्ग कुणाच्या मृत्यूपाशी थांबत नाही. एक मेला तरी दुसरा जन्मतो. समाजव्यवस्थाही मेल्यानंतर दुसरी समाजव्यवस्था जन्मते. समाज नष्ट होत नाही, पण समाजव्यवस्था नष्ट होतात, जन्मतात. समाज व्यवस्थांनाही सर्व्हायवल ऑफ द फीटेस्ट हेच लागू होते. त्यामुळे त्यांच्यात जे टिकण्यासाठी आवश्यक असते ते टिकून राहाते. बाकी नष्ट होत जाते. जे आवश्यक आहे ते टिकवत व सतत बदलत समाज पु

जात राहातो. मात्र समाजाला मागे वळता येत नाही. तो पुढे पुढेच जात राहातो.

ह्या सगळ्या घटनाचक्रात माणूस हा इतर प्राण्यांपेक्षा वेगळा होतो. कारण तो केवळ इतर प्राण्यांप्रमाणे, निसर्गाप्रमाणे स्वतःला बदलून थांबत नाही, तर खुद्द निसर्गालाच तो बदलतो. हा बदल त्याला शक्य होतो. कारण मनुष्य श्रम करतो.

मार्क्सचे हे सगळे विवेचन नीट पाहिले की, त्याला हे तत्कालीन उत्क्रांतिवादी जीवशास्त्रातून स्फुरले आहे हे स्पष्ट होते. ह्यामध्ये मनुष्य ही एक स्पेसीज आहे. डॉयनॉसर ह्या स्पेसीजपासून एखादा डॉयनॉसर वेगळा काढता येत नाही. डॉयनॉसर हा स्पेसीजचा भाग असतो तसाच मनुष्य हा स्पेसीज आहे. तिला मार्क्स मनुष्य जात म्हणतो आणि एखाद दुसरा मनुष्य ह्या मनुष्य जातीपासून वेगळा काढता येत नाही, असे गृहीत धरतो.

ह्या स्पेसीजला अर्थात जगायचे असते. प्रत्येक स्पेसीजला स्वतःचे गुणधर्म असतात. तसा मानव ह्या स्पेसीजला गुणधर्म आहेत. हे गुणधर्म कोणते पहिला त्याची जाणीव ही इतर स्पेसीजपेक्षा उन्नत आहे. त्यामुळे तो निसर्गाला शरण जात नाही, तर निसर्गाला संघर्ष करून मात करायचा प्रयत्न करतो. दुसरा त्यासाठी तो आवश्यक ते श्रम करू शकतो.

निसर्गात जगताना काही स्पेसीजना स्वतःचे आकारमान (व्याप्ती) बदलून घ्यावे लागतात. त्यामुळे त्यांच्यात म्युटेशन होऊन गुणधर्मातही बदल होतात, तर काहीवेळा जगण्यासाठी त्या स्पेसीजमध्ये नवा गुणधर्म निर्माण होणे ही गरज असते, अन्यथा त्यामुळे मृत्यू होण्याचा संभव असतो. त्यामुळे ती स्पेसीज स्वतःत गुणधर्माचा बदल घडवते. पण त्याचबरोबर तिचा आकार बदलतो. आता त्या स्पेसीजमध्ये हा आकार बदलला की, मग तिसराच गुणधर्म निर्माण होतो.

स्पेसीजला जगण्यासाठी संघर्ष अटळच असतो, पण स्पेसीजला हा जो संघर्ष करावा लागतो त्यातूनच तिचा विकास होतो. ह्या संघर्षामुळे ती स्पेसीज टिकून राहाते. स्पेसीजचे सदस्य जन्मतात, वाढतात, मरतात; पण स्पेसीज स्वतःत नवे नवे बदल घडवून टिकून राहाते. ती केवळ टिकत नाही, तर पुढे पुढे जात राहाते. वानरसदृश मानवापासून आजचा मानव तयार होऊ शकतो, पण आजच्या मानवापासून पुन्हा एकदा पुराना वानरसदृश्य मानव तयार होत नाही. स्पेसीजच्या डेस्टिनीपासून स्पेसीजचा सदस्य किंवा त्याची डेस्टीनी वेगळी असत नाही. बाहेरचा निसर्ग स्पेसीजला घडवत राहातो. बदल करायला भाग पाडतो. स्पेसीज स्वतःचा विकास करत राहाते. काहीवेळा स्पेसीजमध्येच परस्परविरोधी गुणधर्माचे जीन्स असू शकतात. त्यांच्यात संघर्ष होऊन एक तिसराच जीव तयार होतो.

ज्या डार्विनचा हवाला घेत मार्क्सने त्याचे सिद्धांतन केले (ज्यामुळे एंगल्सने श्रद्धांजली वाहताना त्याला समाजशास्त्राचा डार्विन असे म्हटले) त्याच डार्विनपासून प्रेरणा घेत आज जीवशास्त्राने जनेटिक्स नावाची स्वतंत्र शास्त्रशाखा उघडण्याइतपत प्रगती केली आहे. त्यामुळे ह्या जनेटिक्सच्या प्रकाशात मार्क्सला पाहू.

निसर्गाकडे आपण नजर टाकली, तर निसर्गात आपणाला तीन गोष्टी दिसतात.

१) समायोजन (adaptation)

२) परस्परसाहचार्य (interdependence)

३) संघर्ष (Struggle)

उदा. इंग्लंडमधल्या औद्योगिक क्रांतिनंतर जेव्हा भिंती काळ्या झाल्या तेव्हा एका फुलपाखराच्या जातीने स्वतःचा रंगही करडा करून घेतला. जेणेकरून ते दिसणार नाही हे समायोजन आहे.

निसर्गात एक परस्परसाहचार्यही दिसते. म्हणजे प्राणी ऑक्सिजन घेतात आणि कार्बन-डाय-ऑक्साईड सोडतात, तर वनस्पती प्राणवायू सोडतात आणि कार्बन-डाय-ऑक्साईड घेतात. त्यांच्यातल्या परस्परसाहचार्याने दोघेही जगतात आणि हे साहचार्य करोडो वर्षे चालू आहे (मार्क्स म्हणतो अशी साहचार्य तत्कालिक असतात. त्यामुळे वर्गसंघर्ष अटळ असतो.)

अनेकदा निसर्गात पुरवठा इतका मर्यादित असतो की, दोन जीव एकाच गोष्टीसाठी संघर्ष करतात, अन्यथा एक वाघ दुसऱ्या वाघाने केलेल्या शिकारीला स्पर्शसुद्धा करत नाही.

थोडक्यात, निसर्गात ह्या तिन्ही प्रक्रिया अस्तित्वात आहेत.

समायोजन म्हणजे भोवतालच्या परिस्थितीशी केलेली तडजोड असते आणि स्पेसीजमध्ये ही समायोजन करण्याची वृत्ती प्रबळ असते. जीव गमावण्यापेक्षा जीवन तडजोड करून टिकवणे हे त्याला गरजेचे असते.

दोन परस्परविरुद्ध क्रियादेखील एकमेकाला पूरक ठरू शकतात. अगदी मूलद्रव्याचे रेणू एकमेकाला इलेक्ट्रॉन वापरायला देत असतात; म्हणजे साहचार्य हे नैसर्गिकच असते.

जेव्हा काहीच पर्याय उरत नाही तेव्हाच संघर्षाचा मार्ग अवलंबला जातो.

आता आपण जनेटिक्सकडे येऊ. माणसाचे जीन गायीच्या जीनपासून वेगळे असतात हे निर्विवाद सत्य. त्यामुळे मनुष्य जातीचा म्हणून एक जीव आहे हे नक्की, पण त्याचबरोबर हेही तितकेच खरे की, प्रत्येक मनुष्याचा जीन DNA दुसऱ्याच्या जीनपेक्षा DNA पेक्षा वेगळा असतो. हा वेगळेपणा इतका की मुलाच्या DNA वरून बाप शोधून काढणे आता शक्य झाले आहे. म्हणजेच मनुष्य केवळ सामाजिक प्राणी नसतो, तर त्याला स्वतःचे स्वायत्त असे जनेटिक कोड असते; तेव्हा माणूस हा व्यक्ती म्हणून अस्तित्वात असतोच. आणि आता जनेटीक्समधला मार्क्सवाद्यांना न आवडणारा शोध म्हणजे माणसाच्या जनेटीक स्ट्रक्चरमध्ये चक्क एक जीन स्वार्थ ह्या गुणधर्माचेच प्रतिनिधीत्व करतो. माणूस हा मूळचा चांगलाच असतो, असे गृहीत धरणाऱ्या मार्क्सला हा जीन ठाऊक नव्हता; पण आता तो मार्क्सवाद्यांना ठाऊक झाला, तर ते हा जीन पेलणार आहेत का?

मार्क्सने त्याच्या आधीच्या ज्या भौतिकवाद्यांची खरडपट्टी काढली ते तत्कालीन न्यूटनीयन भौतिकशास्त्र व जीवरसायनशास्त्राचे बळी होते. कार्ल मार्क्सने नवीन आलेल्या डार्विनवादाला सामावून घेऊन स्वतःत बदल घडवून नवे समाजशास्त्र घडवले. आता नवीन जनेटीक्स आणि विज्ञानाच्या प्रकाशात मार्क्सवादी जुने समाजशास्त्र व अर्थशास्त्र टाकून नवे स्वीकारणार आहेत का?

मार्क्सचा भौतिकवाद तपासल्यानंतर त्याच्या ऐतिहासिक, भौतिकवादाकडे यायला काहीच हरकत नसावी. मी मागे म्हटल्याप्रमाणे प्रत्येक विचारप्रणाली भूतकाळ, वर्तमान आणि भविष्य यांची तपासणी करते. मार्क्सवाद ह्याला अपवाद नाही.

Men make their own history, but they do not make it just as they please! They do not make it under circumstances chosen by themselves, but under circumstance directly found, given and transmitted from the past. The tradition of all the dead generations weighs like a nightmare on the brain of living. And just when they seem engaged in revoutionising themselves and things, in creating something

entirely new precisely in such epochos of revolutionary crisis they anxiously, conjure up the spirits of the past to their service and borrow from them names battle, slogans and costumes in order to present the new scence of world history in this time-honoured disguise and this borrowed language [The Eighteenth Brumaire of Louise Bonaparte (1852) Moscow progness publishers 1958 p. 10]

मार्क्सला स्पष्टच दिसते की, इतिहासापासून मनुष्य मोकळा होऊ शकत नाही. त्यामुळेच तो भांडवलशाही ही इतिहासातून निर्माण झालेली वर्तमान स्थिती मानतो. तिचा इतिहास शोधत तो मागे जातो.

The first premise of all human history is of course, the existence of living human individuals. Thus the fact to be established is the physical organization of these individuals and their consequent relation to the rest of nature of course we cannot here go either into the actual physical nature of man or into the natural conditions in which man finds himself geological Orohydrographical natural moal or climatic, and so on. The writing of history must always set out from these natural bases and their modification in the course history through the action of man.

Men can be distinguished from animals by consciousness by religion or anything else you like. They themselves beguin distinguish themselves from animals as soon as they begin to produce their, means of subsistence a step which is coditioned by their physical organization. By producing their means of subsistence men are indirectly producing therir actual material life.

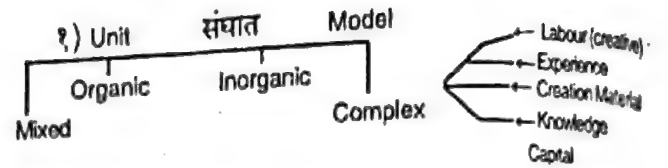
The way in which men produce their means pf subsistence depends first of all on the nature of the actual means they find in existence and have to reproduce. This mode of production must not be considered simply as being the reproduction of the physical existence of the individuals. Rather it is definite form of expressing their life, so they are what they are, therefore, coincides with their production both with what they produce and with how they produce. The nature of individuals thus depends on the material conditions determining their production.

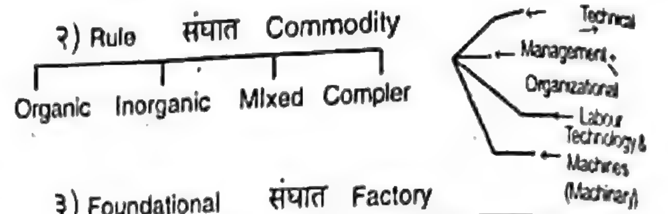
[Karl Mark & Fredrich Engels The Geman Idelogy (1845-46) New York, International Publishers 1963 Cpbk edition) P. 7]

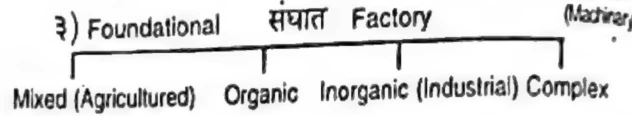
माणसाच्या निसर्गाशी असलेल्या संबंधालाच विचार प्रथम करावा लागतो. ह्या संबंधात माणसाने केलेल्या कृतीचं इतिहासाचा कोर्स घडवत असतात. माणूस जेव्हा उत्पादन सुरू करतो तेव्हाच तो आपण इतर प्राण्यांपासून वेगळे आहोत हे उमजतो. मोड ऑफ प्रॉडक्शन म्हणजे काय उत्पादित करतो (कमोडीटी) आणि कशाने (उत्पादनसाधने, उत्पादित करतो हेच माणसासंदर्भात महत्वाचे ठरते.

हा सर्वच विचार उत्पादनकेंद्री आहे हे उघड आहे. त्यामुळेच मार्क्स १) उत्पादनसाधने २) उत्पादक (ह्यात प्रामुख्याने कामगार येतात) ३) उत्पादन पद्धती ४) उत्पादनसंघटना ५) उत्पादनसंबंध ह्यांचा विचार करतो. ह्यातील उत्पादन संघटनेचा तो थोडा कमीच विचार करतो. भांडवलदाराला तो उत्पादक मानतच नाही किंवा दुय्यम मानतो. ह्या साऱ्यामुळे आर्थिक संरचना तयार होते आणि तीच समाजाची पायाभूत रचना असून इतर साऱ्या रचना ह्या आर्थिक रचनावर उभ्या राहतात असे तो मानतो.

मार्क्सला समजून घ्यायचे असेल, तर प्रथम आपणाला उत्पादन संरचना समजून घ्यावी लागेल. माझ्या मते ही संरचना पुढीलप्रमाणे सांगता येईल.







४) Set up संघात - Company / Corporate Company

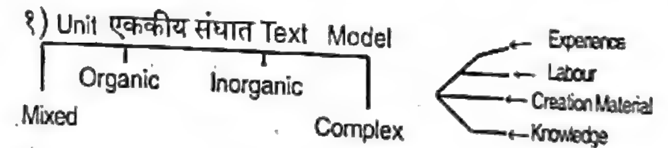
५) Micro संघात - Commodity Market

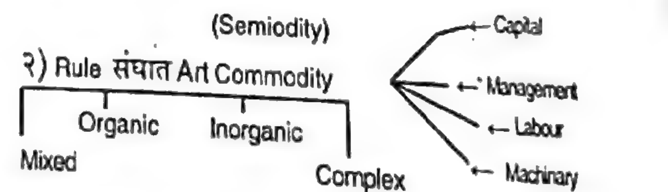
६) Macro संघात - Total Market

७) Mega संघात - Total Economic Structurer

कार्ल मार्क्स युनिट संघाताची साधी नोंद घेत नाही. तो सुरवात करतो Rule संघातापासून वास्तविक कोणत्याही वस्तूचे उत्पादन व्हायचे असेल, तर प्रथम त्या वस्तूचे मॉडेल तयार व्हावे लागते. कोणत्याही वस्तूंचे हे मॉडेल तयार होणे ही सृजनशील बाब असते आणि त्यामागे अनुभव, ज्ञान, संशोधक उभे असतात. ह्यातून कमोडीटीचे मॉडेल, ते मॉडेल तयार करणारी उत्पादने, साधने आणि उत्पादन पद्धती जन्मतात आणि मग कामगार, मशिनरी, भांडवल व भांडवलदार आणि व्यवस्थापक ह्यांच्या संयुक्त प्रयत्नातून उत्पादन सुरू होते. मार्क्सची गंगा उलटी वाहते तो उत्पादन संघाता मधून ज्ञान, अनुभव ह्यांच्या स्ट्रक्चर्सची निर्मिती होते असे मानतो.

वर दिलेली उत्पादन संरचना ही अर्थात कला आणि इतर ज्ञानालाही लागू होते. ती आपणाला पुढीलप्रमाणे मांडता येईल.





३) Foundational संघात Art Factory साहित्याबाबत छापखाना.

४) Set up संघात - Art Company / Corporate Company साहित्य Publishing House.

५) Micro संघात - Art Market - Book Market

६) Micro - Total Market

७) Mega संघात - Total Economy

साहित्यिकाने / कलावंताने निर्माण केलेली मूळ संहिता हीच ह्या व्यवहाराचा आधार असते आणि ती त्या कलावंताचा अनुभव, ज्ञान,

सृजनशील, क्षम, साधने व त्यांना वापरायचे तंत्रज्ञान ह्यातून निर्माण होते. ह्या मूळ संहितेनंतर मग उत्पादन सुरू होते.

कलावंत ही मूळ संहिता :

१) स्वतःच्या आनंदासाठी.
२) निर्मितीसाठी निर्मिती म्हणून.
३) उत्पादकाची मागणी आहे म्हणून.
४) एक प्रयोग म्हणून.
५) स्वतःच्या आविष्कारासाठी.
६) लोकांना आनंद द्यावा म्हणून.
७) लोकांत अनुभव व ज्ञान वाटून टाकावे म्हणून.
८) लोकांचे प्रबोधन व्हावे म्हणून.
९) लोकांच्या ज्ञानविश्व व अनुभवविश्वात बदल व्हावा म्हणून.
१०) लोकांनी कृती करण्यास उद्युक्त व्हावे म्हणून.
११) स्वतःच्या कीर्तीसाठी, पैशासाठी, उपजीविकेसाठी.
१२) स्वतःच्य विविध तृष्णापूर्तीसाठी म्हणून (ह्यासंदर्भात टीकाहरण हा ग्रंथ वाचा).

अशा अनेकविध कारणांसाठी निर्माण करतो. प्रत्येक वेळेला उत्पादकाची सत्ता चालेलच असे नाही. ही गोष्ट जितकी कलावंताला लागू आहे तितकीच वैज्ञानिक आणि विचारवंतांना लागू आहे. अलीकडे तर अनेक व्यक्ती मिळून Art Model / Knowledge Model / Commodity Model / Play Model निर्माण करताना दिसत आहेत.

अशी निर्माण झालेली मॉडेल्स आपण उत्पादक म्हणून उत्पादन करून खपवू शकतो असे वाटले की, उत्पादक ती उत्पादनासाठी घेतो. मानवजातीच्या इतिहासात अशी कित्येक मॉडेल्स आहेत ज्यांना उत्पादकांनी वर्षानुवर्षे हात लावलेला नाही / लावलेला नव्हता, पण तरीही ती निर्माण करणाऱ्यांनी निर्माण केलीच / करत आहेत. आइन्स्टाईनच्या थेरी ऑफ रिलेटिव्हिटीपासून कित्येक उपयोगी वस्तूंपर्यंत, काफ्काच्या कादंबऱ्यांपासून ते बहिणाबाईंच्या कवितेपर्यंत अशी कित्येक मॉडेल्स निर्माण झालेत जी वर्षानुवर्षे पडून होती. आजही इतिहासात उत्पादनाअभावी जी आपल्यापर्यंत पोहोचलीच नाहीत अशी, कित्येक मॉडेल्स गायब झाली असतील. असो. सांगण्याचा मुख्य मुद्दा हाच की, ज्ञान आणि अनुभव ह्यांची स्ट्रक्चर्स ही उत्पादन यंत्रणेच्या पायावर उभी नसून ह्यांच्या पायावर तयार झालेल्या सृजनशील मॉडेल्सच्या पायावर अवघी उत्पादन यंत्रणा उभी आहे. अर्थात ह्या मॉडेल्सच्या निर्मितीसाठी इतर संरचना तितक्याच महत्त्वाच्या आहेत.

मार्क्सच्या काळात Factory हे फाऊन्डेशन संघात पूर्णच बहरात होते, तर Company ह्या सेटअप संघाता सुरवात झाली होती. मात्र, Corporate Company पाहायला मार्क्स हयात नव्हता. त्यानंतरची Commodit, Market, Total Market आणि Total Economy तो पाहात होताच.

मार्क्सने श्रमाचे दोन प्रकार केले होते.

१) शारीरिक श्रम २) बौद्धिक श्रम

माझ्या मते ह्यात तिसऱ्या एक प्रकारच्या श्रमाची भर घालायला हवी. ती म्हणजे ३) भावात्मक श्रम. मी मागे वर्णन केलेल्या प्रत्येक श्रमात मग ते उत्पादनात्मक असोत की, सृजनात्मक. हे तीन उपप्रकार पडतात. भावात्मक श्रमाची गरज लागते म्हणून, तर शेतकरी काम करता करता गायाचा काम करण्याचा 'उत्साह' हा भाव टिकवण्यासाठी, वाढवण्यासाठीही श्रम करावे लागतात. मार्क्सने ह्या श्रमाकडे फारसे लक्ष दिलेले नाही. अलीकडेच मेंदूबाबत झालेल्या संशोधनाने हे सिद्ध केले आहे की, मेंदूच्या भावकेंद्रात बिघाड झाला, तर बुद्धी काम करत नाही. कला, क्रीडा आणि विश्वानुभव घेताना, निर्माण करताना तर हे भावात्मक श्रम फारच महत्त्वाचे असतात. अनेक कलाकृती हे भावबळ नसल्यास सपाट होतात.

मार्क्स ह्या उत्पादनक्रियेच्या संदर्भात मग मानवाचा सारा इतिहासच तपासतो.

In broad outline we can designate the Asiatic the ancient, the feudal and the modern beougeois modes of production as prrgressive epoch in the economic formation of society.

[Karl Mark : Selected writing........penguin p. 68]

माणसाच्या प्राथमिक काळात त्याच्याकडे अश्मयुगीन दगडी हत्यारे होती. त्याचे उत्पादन समूहाने होते. उत्पादनसाधनांची मालकी समूहाकडे होती. उत्पादन फार कमी असल्याने ते उरतच नसे. उलट आपल्या उत्पादनावर दुसऱ्या टोळीचे लोक घाला घालतील अशी साधार भीती होती.

दुसऱ्या टप्प्यात दगडाऐवजी धातूची हत्यारे आली. त्यामुळे शेती शक्य झाली. त्यामुळे कूळ निर्माण झाले आणि पुढे कुटुंब निर्माण झाले. धातूच्या हत्यारामुळे हस्तकौशल्य वाढले व त्या लोकांचा कारागीर हा वर्ग उदयाला आला. कुटुंब उत्पादन घटक बनले. पण तरीही सर्व कुटुंबे कारागीर एकमेकाला पूरक काम करत उत्पादन साठवता येऊ लागले. त्यामुळे वस्तू विनिमय शक्य झाला. टोळ्याटोळ्यांचे संबंध आले.

तिसऱ्या टप्प्यात प्रथमच उत्पादनसाधनांची मालकी स्वतःकडे ठेवणाऱ्या लोकांचा उदय झाला. त्यांनी उत्पादनसाधने, जमीन आपल्या मालकीची करून त्यावर राबणाऱ्यासाठी गुलाम नावाचा दर्जा निर्माण केला. हे सर्व करण्यासाठी कायद्याची गरज होती. दंडशासन आवश्यक होते. त्यातूनच 'राज्य' ह्या संस्थेची निर्मिती झाली. श्रम करणारे आणि श्रम न करणारे असे दोन वर्ग झाले. मालक शरीरश्रमांना हीन मानत. त्यामुळे श्रमांनी प्रतिष्ठा गमावली. गुलामाच्या साहाय्याने धरणे, रस्ते, कालवे, इमारती, जहाजे निर्माण झाले. धातूशास्त्र विकसित झाल्याने लोहार, सुतार, विणकर असे उत्पादन साधनांच्या आधारे वर्ग निर्माण झाले.

चौथ्या टप्प्यात लोकसंख्या आणि लागवडीखालची जमीन ह्यांच्यात वाढ झाली. ह्या सर्वांना गुलाम ठेवण्यापेक्षा त्यांनी निर्माण केलेल्या उत्पादनाचा हिस्सा त्यांच्याकडून वसूल करणे हे अधिक सोपे होते. ह्यामुळे उत्पादक हाच मालक झाला आणि तो आपला हिस्सा सरंजामदाराला देणे पसंत करू लागला. त्यामुळे उत्पादन वाढीला चालना मिळाली. उत्पादन साधनांचा शोध लागला. जहाजे, कागद, छपाई, दुर्बिणी, होकायंत्रे, पवनचक्की ह्यांच्या शोधामुळे अतिरिक्त उत्पादन खपवण्यासाठी नवीन व्यापाराच्या सोयी वाढल्या. नवीन व्यापारी वर्ग निर्माण झाला आणि ह्याच काळात भांडवलशाहीचे बीज पेरले गेले.

मी हा इतिहास मांडताना मला हवा असलेला थोडासा बदल केलाय. कारण दुसऱ्या टप्प्यात भारतात लोहार, सुतार, शेतकरी हे सर्वच एकमेकाला पूरक काम करत. गाव हे स्वयंपूर्ण असे आणि गावाचे उत्पादन गावातच संपे. आता ह्या परस्परपूरकतेत दलितांचे आणि शेतकरी शेतमजुरांचे किती शोषण होई हे सर्वज्ञात आहे. ह्या सर्व टप्प्यात मार्क्सने उत्पादन साधने महत्त्वाची मानलेत, पण ती कशी निर्माण झाली ह्याचा

विचार केलेला नाही. मी मागेच म्हटल्याप्रमाणे ज्ञान आणि अनुभव ह्यांच्याच आधाराने कोणीतरी ही सारी उत्पादनसाधने तयार केली असणार व दुसरी गोष्ट ह्या साऱ्या टप्प्यावर राज्य हेही महत्त्वाचे काम करते. शेतकरी, शेतमजूर ह्यांना सरंजामदार राजे हे संरक्षण देत असत व ह्या संरक्षणाची किंमत म्हणून शेतकरी काही हिस्सा राजाला देत. म्हणजे इथे उत्पादनापेक्षा संरक्षण ही तृष्णाच महत्त्वाची ठरली. ह्या कालखंडावर असलेल्या धार्मिक पगड्याविषयी मी इतरत्र भरपूर लिहिले आहे. उत्पादनसाधनांपेक्षा ह्या सर्व कालखंडावर तथाकथित धार्मिक ज्ञानाने ब्राह्मण्यशाहीनेच जास्त प्रभाव गाजवला ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती आहे. थोडक्यात ज्ञान, अनुभव, शासन, संरक्षण ह्या साऱ्या संरचनांचा आर्थिक संरचनांइतकाच खोल ठसा ह्या कालखंडावर आहे. तत्कालिन धार्मिक ज्ञान हे त्याकाळच्या लोकांना पटत होते, म्हणूनच त्यांनी त्यावर विश्वास ठेवला. माणूस का निर्माण झाला? पाऊस का पडतो? ह्याचे त्यांना लॉजिकली उत्तर हवे होते. असे उत्तर धर्माने त्यांना दिले. माणूस यम-यमी किंवा ॲडम इव्हपासून तयार झाला किंवा ईश्वर वा देव पाऊस पाडतो ह्या उत्तराने त्यांच्या जिज्ञासेचे समाधान होई. त्याच्या ह्या श्रद्धा आज आपणाला चूक वाटतात. कारण आज वेगळे ज्ञान आपल्याजवळ आहे, पण त्यावेळच्या माणसाला आपण त्याच्या काळात जाऊन पाहिले, तर धर्माने दिलेले उत्तरच पटले असणार. वस्तुस्थिती अशी आहे की, त्यावेळच्या धार्मिक ज्ञानामुळेच जेवढे शोषण दलितांचे झाले तेवढे तथाकथित उत्पादन संबंधामुळे झालेले नाही. धर्म नसता तर हे उत्पादनसंबंध देखील टिकले नसते. युरोपमधली सरंजामशाही तर पवनचक्कीमुळे नव्हे, तर रानटी जर्मन आक्रमणामुळे अवतरली. ह्या आक्रमणांनी त्रस्त झालेल्या मातब्बर लोकांनी नातेवाईक, शेतकरी आणि सैनिक यांचा कोट उभा केला. आक्रमणाने दळणवळणाची साधने बंद पडली. व्यापार थांबला आणि मग ह्या कोटाच्या आत सरंजामशाही आली, म्हणजे इथेही आक्रमकांपासून संरक्षण हे कारण दिसते. ज्याक्षणी कोट उद्ध्वस्त करणाऱ्या बंदुका आणि तोफा आल्या त्याक्षणी ही सरंजामशाही कोसळायला लागली. भारतात सरंजामशाही कोसळण्याचे कारण इंग्रजाची उत्पादनसाधने नव्हती, तर इंग्रजाची हत्यारे, बंदूक, तोफखाना आणि शिस्तबद्ध सैन्य होती. त्यांनी त्या जिवावर एतद्देशियांचा पराभव केला. त्यानंतर इंग्रजांचे ज्ञान आले, धर्म आला आणि इथे राजाराम मोहन रॉय सारखे समाजसुधारक झाले आणि मग जेव्हा इंग्रजांना गरज वाटली तेव्हा उत्पादनसाधने आली. भारतात उत्पादनसाधने येण्याआधीच भारतीय इंग्रजी भांडवलशाहीचे सदस्य झाले होते. थोडक्यात, इथे राज्यसत्ता ही अधिक प्रभावी ठरली. भारतीय व्यापाराची वाट तर इथल्या जातीव्यवस्थेने आणि ब्राह्मण्यशाहीनेच लावली.

ह्या सर्व कालखंडाचे चित्र नीट पाहिले तर अनुभव व ज्ञान ह्यांच्यातून निर्माण झालेली ज्ञानव्यवस्था आणि संरक्षणाची हमी देणारी राज्यव्यवस्था ह्यांनीच ह्या कालखंडावर प्रभुत्व गाजवलेले दिसते. ह्या काळातील भारतीय व्यापारी हे ह्या संरक्षणेच्या तृष्णेतून मुक्त होते. समुद्रावर सतत जीव गमावण्याची भीती असते. ही जीव गमावण्याची ज्यांची तयारी होती त्यांनीच व्यापारी धाडसं केली. खरे तर राजे लोकांपेक्षा हेच लोक पराक्रमी होते. ह्यांच्या सफरींच्या अनेक चित्त थरारक कथा तत्कालिक वाङमयाने नोंदवल्या आहेत. क्षत्रियाच्या क्षात्रतेजाइतकेच व्यापाऱ्यांचे हे वैश्यतेजही फार महत्त्वाचे असते. भारतात इ. स. एक हजारानंतर ह्या वैश्यतेजाचा लोप झाला आणि सर्व व्यापार परकीयांच्या ताब्यात गेला.

ह्याचा नेमका काय परिणाम झाला ते नंतर बघू. आता आपण पु मार्क्सकडे वळू.

मार्क्सने भांडवलशाहीचा १) उगम २) विकास ३) वर्तमान आ ४) भविष्य ह्या साऱ्यांची चर्चा केली आहे.

मार्क्सने पवनचक्कीने सरंजामशाही, तर वाफेच्या यंत्राने भांडवलश निर्माण केली, असे म्हटले आहे. पुन्हा एकदा प्रश्न येतो वाफेचे यंत्र क तयार झाले? पाण्याने भरलेले भांडं तडतडू लागण्याचा अनुभव आ वाफेत काहीतरी शक्ती असली पाहिजे हे त्यानंतर झालेले ज्ञान आ मग ह्याचा शोध घेऊन तयार केलेले वाफेच्या यंत्राचे पहिले मॉडेल मॉडेलमध्ये घडवून आणलेल्या सुधारणा ह्या घडामोडी खरेतर महत्त्वाच हे वाफेचे यंत्र काही कुठल्या भांडवलदाराला हवे होते म्हणून शोध गेले नव्हते, तर ज्ञानपिपासेतून ते तयार झाले. उत्पादक नंतर घुस दुसरी गोष्ट वाफेच्या यंत्राआधीही भांडवलशाही अस्तित्वात होती ति काय करायचे. इटाली आणि फ्लॅन्डर्समध्ये तिथल्या व्यापाऱ्यांनी तेरा शतकातच तिथे प्रचंड फॅक्टऱ्या उघडल्या होत्या आणि ह्या फॅक्टऱ्य वॉशर्स, व्हीवर्सपासून क्लर्क्सपर्यंत सर्व काम करत होते: ह्या फॅक्टऱ्यांत उत्पादनसाधनांची मालकी ह्या व्यापाऱ्यांकडे होती, कामगारांकडे नव्हत कामगारांना कामाचे वेतन दिले जात असे? हा चमत्कार घडला कस ह्याचे उत्तर उत्पादनसाधनात नाही, तर वितरण साधनात आहे. माल वा न्यायला जहाजे, जहाजासाठी होकायंत्रे, हिशेबासाठी कागद अशी वित साधने निर्माण झाली आणि त्यांनी ही भांडवलशाही जन्माला घातल

अशाच पद्धतीच्या फॅक्टऱ्या भारतीय सार्थवाह्यांनी जन्माला घातल होत्या. त्यांचीही गिल्डस होती, पण मी मागे म्हटल्याप्रमाणे वैश्यतेजा लोप झाला आणि भांडवलशाही निर्माण होण्याची सारी शक्यताच संपुष्ट आली.

युरोपमध्ये ह्या व्यापाऱ्यांनी निर्माण केलेल्या मालाची चट सरंजामदारांना लागली आणि मग कोटाच्या आतील सर्फपैकी काही सरंजामदारांना पैसे देऊन स्वतःची सुटका करून शहराकडे धाव घेत आणि ह्या फॅक्टऱ्यांना कामगार मिळाले. ह्याचवेळी क्रूसेडस झाली. ह क्रूसेडसमध्ये लढणाऱ्यांना सर्फडममधून मुक्त करण्याचे आश्वास मिळाले. त्यामुळे अनेक मुक्त झालेले लोक शहरात स्थिर झाले ह्याचवेळी इस्लामच्या धडक मोर्चाने ग्रीक व रोमन लोकांचे ज्ञान व विज्ञ उपलब्ध झाले. त्यातच इ. स. १००० साली कयामत होणार हे चर्च भविष्य साफ चुकले आणि लोकांची चर्चवरील श्रद्धा हलली. ह्यातून पुढे मार्टिन ल्यूथरचा मार्ग मोकळा झाला आणि नंतर तर कॅल्वीनने प्रोटेस्टंटवादाने व्यापार करण्यास उत्तेजनच दिले. ह्यातूनच हळूह वैज्ञानिक जन्मले. त्यांनी नवे विज्ञान आणले. ह्या साऱ्यांनी भांडवलशा जन्माला घातली. प्रथम शास्त्रज्ञांनी विज्ञानाच्या आधारे नवीन यंत्रे तय केली. मग भांडवलशही जन्मली.

थोडक्यात, भांडवलशाही ही उत्पादनसाधनांनी नव्हे, तर वरील घटकांनी जन्माला आली आणि ह्याच घटकांनी नंतर उत्पादन सा जन्माला घातली. ह्या उत्पादन साधनांनी मालकी मिळवणारा मक्तेदारी जन्माला आला.

मार्क्सने व्यापाऱ्यांना हे श्रेय दिले नाही, ह्याचे कारण मार्क्स अ मानत होता की, ह्या व्यापारीवर्गाचा उत्पादनात काहीच वाटा नस प्रॉडक्टस इकडून तिकडे करणारा हा वर्ग त्याच्या दृष्टीने तो कसलेच करत नव्हता. वास्तविक वितरण हादेखील आर्थिक संरचनेचा ए उत्पादनाइतकाच महत्त्वाचा कणा आहे, पण उत्पादनाने आंध

झालेल्या मार्क्सला तो दिसला नाही. कामगारांच्या शारीरिक श्रमापुढे बौद्धिक श्रमांनाही दुय्यम स्थान देणाऱ्या आणि सृजनात्मक श्रमांना तर विचारातही न घेणाऱ्या मार्क्सला वितरणात्मक श्रम कळणे अशक्यच होते.

मार्क्स वर्तमानकालीन भांडवलशाहीकडे कसे पाहात होता. त्याच्या मते ह्यात दोन वर्ग होते : १) भांडवलदार २) कामगार. ह्याशिवाय बौद्धिक श्रम करणाऱ्यांचा एक वर्ग होताच. भांडवलदाराकडे उत्पादनसाधने व कच्चा माल तर कामगाराकडे श्रम होते. उत्पादनसाधने, कच्चा माल व श्रम ह्या तिन्ही क्रय वस्तू. भांडवलदार कामगारांकडून श्रम विकत घेतो आणि मग तिन्ही क्रयवस्तूंच्या संयोगाने उत्पादन होते. ह्यातील कच्चा माल व उत्पादनसाधने ह्या निर्जीव क्रयवस्तू, तर कामगार हा सजीव. म्हणजे उत्पादक हे फक्त कामगार ह्या सजीवामुळे होते. आता हे उत्पादन तो समाजात अधिक किमतीला विकतो ही अधिक किंमत त्याला मिळते कोठून? त्याने जर उत्पादन केलेलेच नसते. मग राहाता राहिला कोण? कामगार! म्हणजेच त्याला जो नफा मिळवायचा असतो तो त्याला कामगाराला कमी पैसा देऊनच मिळवावा लागणार, म्हणजे भांडवलदार कामगाराला जे वेतन देतो ते कमी देऊनच म्हणजेच त्याचे शोषण करून तो नफा कमावतो. कामगाराला तो उत्पादन करण्यासाठी जिवंत राहील इतपतच वेतन देतो. कामगार मात्र त्याला मिळणाऱ्या वेतनापेक्षाही अधिक श्रम करतो आणि ही जी अधिकची श्रमशक्ती असते तिचेच रूपांतर नफ्यात होते आणि हा नफा भांडवलदार स्वतःकडे ठेवतो.

भांडवलदार हा सगळा उद्योग कशासाठी करतो, तर नफा कमवण्यासाठीच. नफा वाढवणे ही तर त्याची प्रेरणाच असते. अधिक नफा मिळवण्यासाठी त्याला उत्पादनखर्च कमी करायचा असतो. हा उत्पादनखर्च करायचा एकच उपाय असतो १) कमीत कमी वेतनात जातीत जास्त श्रम करून घेणे. त्यासाठी कामगाराला कमीत कमी वेतनात जास्तीत जास्त तास काम करून घेणेही गरजेचे असते. २) उत्पादनसाधनांची उत्पादनक्षमता वाढणे गरजेचे असते. त्यासाठी तो अधिकाधिक उत्पादनक्षमतेची यंत्रे वापरतो. ह्यामुळे त्याच्या श्रमशक्तीवरील खर्चाचे प्रभाव कमी होते, पण श्रमशक्ती तेवढीच उत्पादनक्षम असते. यांत्रिक उत्पादनक्षमतेत वाढ झाली, तर काय होते. उत्पादनसाधने आणि कच्चा माल ह्यांचे रूपांतर होते. ह्या अधिकच्या उत्पादनात श्रमशक्ती ओतली न गेल्याने एकंदर भांडवलाच्या मानाने त्याचे नफ्याचे प्रमाण घटते. हे प्रमाण त्याला काही करून वाढवायचे असते किंवा कायम राखायचे असते. त्यासाठी अधिक अधिक उत्पादन करणे गरजेचे बनते. सगळेच भांडवलवाले ह्या उत्पादनाच्या अतिरेकास लागतात आणि भरमसाठ उत्पादनामुळे बाजारात अतिरिक्त माल येतो. त्याचा उठाव होत नाही आणि आर्थिक मंदीची सुरवात होते. ह्यामुळे सगळी संरचनाच कोसळते. मालाला उठाव नसल्याने मालक उत्पादन थांबवतात. त्यामुळे कारखान्यांना टाळे लागते. कामगार बेकार होतात, फॅक्टऱ्या बंद पडल्याने मध्यवर्गीही बेकार होतो. मालाला उठाव नसल्याने लहान भांडवलदार, नंतर निकालातच निघतात. अनेकांचे दिवाळे वाजते. ह्या बेकार लोकांची खरेदीशक्ती संपुष्टात आल्याने त्यांच्याकडून होणारी खरेदीही थांबते. त्यामुळे आणखी माल पडून राहतो. आणखी कारखाने बंद पडतात.

कारखाने बंद पडले तरी कच्चा माल असतो. उत्पादन साधने असतातच. बंद पडलेल्या कारखान्यात नसतो तो फक्त कामगारच. कामगाराला हे जेव्हा स्वच्छ दिसते तेव्हा त्याच्या लक्षात येते की, आपण सर्व कामगार एकत्र आलो आणि कारखाने चालवले, तर हा गाडा पुन्हा चालू होऊ शकतो. मग त्याला कळते की, अरेच्या भांडवलशाहीत मालकी वैयक्तिक असली तरी उत्पादन आपण सर्व कामगारच करीत होतो. मग हा सर्व कामगारवर्ग 'वर्ग' म्हणून एकत्र येतो. भांडवलदाराचे परिवर्तन करणे शक्यच नसते. भांडवलशाहीचा कामगार हा स्वैर असतो. तिचे माल उत्पादनावर नियंत्रण असते ना नियोजनाशी नाते असते. त्यामुळेच कामगार मग भांडवलदारांना हटवतात. भांडवलशाहीला मूठमाती देतात. काहीवेळा भांडवलदारांच्या संरक्षणासाठी राज्यशासन येते. कारण भांडवली समाज रचनेत खासगी प्रॉपर्टीचा हक्क मान्यच केलेला असतो. मग कामगार हे राज्यशासनच उलथून टाकतात आणि कामगारांचे राज्य स्थापन करून साम्यवादी राजवट स्थापन करतात.

हे सर्व विवेचन वाचले की, एक गोष्ट स्पष्ट होते ती म्हणजे मार्क्स इथे फक्त उत्पादनाची चर्चा करत आहे. मार्क्सचा हा उत्पादनकेंद्री दृष्टिकोन आध्यात्मवाद्यांना नेहमीच त्रासाचा वाटत आला आहे. मला स्वतःला तो त्रासाचा वाटत नाही. कारण ज्यांना विश्वानुभव मिळाला आहे त्याला एक गोष्ट स्पष्टच कळेल ते म्हणजे मोक्ष हे सृजन आहे, पण ते असे सृजन आहे ज्याचे उत्पादन होऊच शकत नाही. बुद्ध साधनेने स्वतःत निर्वाणाचे सृजन करू शकतो, पण तो इतरांत निर्वाण निर्माण करू शकत नाही. फार फार तर इतरांनी स्वतःत निर्वाणाचे सृजन कसे करावे ह्याविषयी तो एक पद्धती एक मेथड सांगू शकतो. मात्र, निर्वाण किंवा मोक्ष हा ज्याने त्याने स्वतःच निर्माण करायचा असतो; म्हणजेच उत्पादन ही गोष्ट विश्वानुभवाच्या संदर्भात गैरलागू आहे.

आता क्रीडेचा विचार केला तर काय होते? पूर्वी फुटबॉलचा खेळ संपला की संपली त्याचे उत्पादन होऊ शकत नसे, पण शूटिंग करणार कॅमेरा जन्मला आणि हाच खेळ उत्पादनाच्या क्षेत्रात आला. आज हा खेळ शूट करून तो इतरांना दाखवता येतो. हे इतर खेळांनाही लागू आहे. थोडक्यात, १९७० नंतर जगात जे महत्त्वाचे बदल घडले त्यात क्रीडाक्षेत्र हे जे सृजन होते आणि ज्याचे उत्पादन अशक्य होते ते उत्पादनाच्या परिघात आले.

अशाच प्रकारचे परिवर्तन कलाक्षेत्रात झाले. पूर्वी गायन हे एकदा झाले की, झाले. त्याचे सृजन संपले की उत्पादन व्हायचेच नाही. चित्रकला आणि शिल्पकला ह्यांचीही हीच अवस्था होती. नृत्य, नाटक ह्यांचीही हीच अवस्था होती. आज ध्वनिमुद्रणामुळे त्यातील क्रांतिकारक शोधामुळे गायनाचे उत्पादन शक्य झाले. वाचिक भाषेचे उत्पादन शक्य झाले. चित्रकला आणि शिल्पकला ह्यात नकलीकरणाचे तंत्र तितके विकसित झाले की, तिथेही चित्राच्या व शिल्पाच्या नकली शक्य झाला. नृत्य आणि नाटक ह्याचेही शूटिंग करून त्यांचे वितरण करणे शक्य झाले.

ह्या सर्वच गोष्टींचा साहित्यावर फार मोठा परिणाम झाला. लिखित चिन्हांच्या शोधामुळे पूर्वी उत्पादन ही फक्त साहित्याचीच मक्तेदारी होती. ह्या मक्तेदारीला इतर कलाक्षेत्रातील उत्पादनांनी शह द्यायला सुरवात केली. परिणामी साहित्याचे विस्थापन झाले. (Displacement of literature) पूर्वी कलाक्षेत्रीय उत्पादनात साहित्याचा वाटा शंभर टक्के होता. आता तो घसरत चालला आहे. आज कलाक्षेत्रीय उलाढालीत साहित्याचा टर्नओव्हर पाच टक्केसुद्धा राहिलेला नाही. आपली ही नाहीशी झालेली मक्तेदारी साहित्यिकांना पेलली नाही. त्यामुळेच सततचे खंत,

उसासा, निराशा व्यक्त होताना दिसते कधी कधी इतर कलाक्षेत्रीय उत्पादनाचा व त्या क्षेत्राचा द्वेष, मत्सर ही आढळतो. कधी कधी आपले उत्पादन शाबूत तर राहणार आहे का असाही प्रश्न व्याकुळ करून उठतो. औद्योगिक भांडवलशाहीत हस्तकारागिरांना जसे नष्ट केले तसे हे औद्योगिकोत्तर उत्पादन साहित्यिकांना नष्ट तर करणार नाही अशी शंका वारंवार व्यक्त होताना दिसते. वास्तविक शब्द हे चिन्ह स्वतंत्र चिन्ह आहे. त्यामुळे ते जोपर्यंत आहे तोपर्यंत साहित्याला मरण नाही. मात्र, साहित्याचे केंद्रवर्ती स्थान मात्र कायमचे गेले ह्यात शंका नाही.

मार्क्सला क्रीडा आणि कला ह्या क्षेत्राबाबत असे काही होईल ह्याची सूतराम कल्पना नव्हती. परिणामी नवीन पद्धतीच्या उत्पादनांनी निर्माण केलेल्या समस्यांचे चित्रण त्याला करता येणे शक्यच नव्हते. त्यामुळेच जिला मी चिन्हीय भांडवलशाही (Semiotic Capitalism) म्हणतो ती त्यांच्या स्वप्नातसुद्धा नव्हती. खरेतर भांडवलशाहीपेक्षा पैसेवाद हा शब्द अगदी योग्य आहे. चिन्हीय पैसेवाद (Semiotic Moneism) हा एक नवाच प्रकार आहे. ह्या चिन्हीय पैसेवादाने काही महत्त्वाचे प्रश्न कलाक्षेत्रात निर्माण केले आहेत. त्याची चर्चा आपण नंतर करू. सांगण्याचा मुद्दा इतकाच की, मार्क्सचे सर्व विचार हे विसाव्या शतकापेक्षा एकोणिसाव्या शतकातील भांडवलशाहीलाच लागू होतात.

मार्क्सच्या भांडवलशाहीत १) उत्पादन साधने २) श्रम ह्यांनाच स्थान आहे. संशोधकाने शोधलेल्या मॉडेलला फारसे स्थान नाही हे स्पष्टच आहे. त्यामुळे रशियात नंतर मॉडेल्सना का दुय्यम स्थान मिळाले. सृजनात्मक श्रम का दुय्यम झाले हे सहज कळावे. मार्क्सच्या मते श्रमातून उत्पादन होते. एकीकडे मार्क्स सांगतो, उत्पादनसाधने वाढली किंवा अधिक उत्पादन करणारी उत्पादनसाधने आली की, उत्पादन वाढते आणि दुसरीकडे श्रम हेच उत्पादन करतात. आता जर श्रमच उत्पादन करत असतील, तर कामगार वाढले की, श्रम वाढून किंवा कामगारांचे तास वाढून श्रम वाढले की, उत्पादनसाधने कितीही सुधारली, तर ह्या श्रमाच्या हिशेबात उत्पादनवाढ व्हायलाच हवी, पण प्रत्यक्षात मात्र श्रमाबरोबर उत्पादन जसे वाढते तसेच उत्पादनसाधने वाढली किंवा त्यांची गुणवत्ता वाढली तरी उत्पादन वाढतेच. म्हणजे उत्पाद केवळ श्रमावर अवलंबून नसते, तर उत्पादन साधनावर अवलंबून असते हे उघडच आहे. हीच गोष्ट कच्च्या मालाबाबत आहे. कच्च्या मालाच्या गुणवत्तेवरही उत्पादन अवलंबून असते. उदा. काही खाणीत सोन्यासाठी प्रचंड मेहनत करावी लागते, तर काही खाणीत कमी. इथे त्या खाणीत सोने असण्याचा जो कच्चा माल असतो त्यात किती सोने आहे ह्यावर उत्पादन अवलंबून असते. ह्या सर्व गोष्टींबरोबरच महत्त्वाचे असतात ते भांडवलदाराचे संघटनात्मक श्रम व त्याची गुणवत्ता. मार्क्स फक्त श्रमाचा उल्लेख करतो. श्रमाच्या गुणवत्तेचा नाही. ह्या गुणवत्तेवरही उत्पादन अवलंबून असते. भांडवलदाराने चुकीचे निर्णय घेतले, व्यवस्थापक चुकीचे निवडले, तर त्याचा परिणाम उत्पादनावर होतो. ह्याशिवाय मार्केटमध्ये किंवा समाजात त्या उत्पादनाचे वितरण, जतन, संरक्षण वगैरे कसे होते ह्यावरही त्याची मागणी अवलंबून असते आणि ही मागणीही उत्पादनावर नियंत्रण ठेवते.

मार्क्स फक्त उत्पादकीय श्रमावर भर देतो आणि त्यामुळेच भांडवलशाहीचे अत्यंत एकांगी चित्रण करतो. प्रश्न असा निर्माण होतो की, तो हे असे का करतो? ह्या प्रश्नाचे उत्तर मार्क्सवर असलेला भूतकाळाचा पगडा हे आहे.

मार्क्स त्याच्या भूतकाळात जे उत्पादन होते ते उत्पादन डोळ्यासमोर आणतो. प्राचीन काळी कारागीर उत्पादन करे व तोच ते उत्पादन विकत असे म्हणजेच कारागिराला जो नफा मिळत असे तो त्याच्या श्रमाचा अं मार्क्स म्हणतो. भांडवलशाहीत प्रथमच ह्या व्यवहारादरम्यान भांडवलद आला आणि त्याने उत्पादनसाधनाची मालकी आपल्याकडे ठेवू कारागिराला वेतन देऊन जास्तीत जास्त नफा स्वतःच बळकावया सुरवात केली. हे कामगाराचे शोषण आहे. उदा. कबीर हा जेव्हा शे विणत असे तेव्हा तो तो शेला स्वतःच विके आणि त्याने त्या शेल्यासा श्रम केले म्हणून कबिराला शेल्यासाठी जो खर्च येई त्यापेक्षा अधि किंमत गिऱ्हाईक त्याला स्वतःहून देत असे. वरकरणी मार्क्सचे हे म्हण कोणालाही पटेल, पण अधिक खोलात शिरले, तर स्पष्ट होईल की, तितकेसे खरे नाही.एकतर कारागिराला जे पैसे मिळत त्यात केव श्रमाचाच वाटा होते असे वाटत नाही. प्राचीन काळी जी का उत्पादनसाधने असायची ती कारागिराची असत; म्हणजे त्याच्याजव उत्पादनसाधने असत. त्यामुळेच उत्पादनसाधने जवळ असण्याचेही वस्तूच्या किमतीत असत. अनेकदा तर जे उत्पादन होई त्याचे डिझा इतके अप्रतिम असे की, त्यासाठी कारागिराला राजे लोक खूप हो पैसे देत; म्हणजे इथे सृजनशीलतेचे पैसेही मिळत असत. थोडक्यात पूर्वीही जे पैसे मिळत त्यात १) सृजन २) मालकी ३) उत्पादक श्रम संघटन ह्या साऱ्यांचे पैसे मिळत. फक्त पूर्वी ह्या सर्व गोष्टी एकच व्यक्त करत असे (किंवा घट). औद्योगिकीकरणानंतर विभागणी झाली आ उत्पादक श्रमांना फारच कमी पैसे मिळू लागले. मार्क्स भांडवलदाराच संघटनात्मक श्रमांना काहीच किंमत देत नाही. वास्तविक भांडवलद संघटनात्मक श्रमाचे पैसे त्याच्या नफ्यात अंतर्भूत करतो. किंबहु स्वतःच्या संघटनात्मक श्रमाचे त्याने घेतलेले पैसे म्हणजे नफा अ म्हणायला हरकत नाही. मार्क्सच्या काळात भांडवलदार उत्पादक श्रमा कमीत कमी पैसे देऊन संघटनात्मक श्रमाचे जास्तीत जास्त पैसे उकळ असे. ही पिळवणूक होती, पण भांडवलदार इथेच थांबत नसे, तर सृजनात्मक श्रमिकालाहीकमीत कमी पैसे देत असे; म्हणजेच भांडवलद केवळ कामगारालाच नव्हे, तर सृजनात्मक श्रमिकालाही लुबाडत अ त्याला कमीत कमी पैसे देऊ संघटनात्मक श्रमाचे जास्तीत जास्त पै गिऱ्हाईकाकडून वसूल करायचे ही त्याची वृत्ती होती. आजही ही वृ बदललेली नाही. फक्त सृजनशील श्रमिक आणि उत्पादकीय श्रमिक जा झाल्याने त्याला स्वतःवर मर्यादा घालावी लागली आहे.

थोडक्यात, उत्पादन केवळ उत्पादकीय श्रमामुळे होत नाही, तर त्या सर्व प्रकारच्या श्रमांचा वाटा असतो तसेच उत्पादनसाधने व कच्चा मा हेही उत्पादनाला जबाबदार असतात. नफा कामगारांच्या केवळ अधि श्रमशक्तीमुळे नव्हे, तर भांडवलदाराचा संघटनात्मक श्रमामुळे निर्मा होतो, किंबहुना नफा हा जसा सृजनात्मक, उत्पादनात्मक आ संघटनात्मक श्रमामुळे निर्माण होतो. तसा तो जतनात्मक, संरक्षणात्म वितरणात्मक वगैरे सर्व श्रमामुळे निर्माण होत असतो. एखादा व्याप वस्तू निर्माण करत नाही, पण ती जतन करतो, वितरण करतो आणि श्रमाचा मोबदला म्हणून तो नफा कमावतो. ह्याचा अर्थ भांडवलदार व्यापारी शोषण करत नाहीत, असा मात्र बिलकूल नाही. अनेकदा लोक इतरांच्या श्रमाना कमी मोबदला देऊन स्वतःच्या श्रमाचा मोबद वाढवत असतात. अशावेळी इतर श्रमिकांना लढेच लढवावे लागत किंबहुना समूहवादी अर्थवादाचे (ज्यात मार्क्स ही येतो) सर्वात म योगदान हे त्यांनी अशाप्रकारे लढवलेले लढे हेच आहे. मार्क्सवाद एका अर्थाने मानवतेने दिलेली धमकीच होती आणि ह्या धमकीमुळे भांडवलशाही सुधारली ही वस्तुस्थिती आहे.

नफा कमावणे हा भांडवलदाराचा हेतू असतो आणि नफा कमवण्यासाठी त्याला उत्पादनखर्च कमी करायचा असतो हे खरेच आहे. मात्र, नफा कमावण्यासाठी तो केवळ उत्पादनखर्च कमी करेल असे नाही, तर बाजारात वस्तूची किंमत कशी वाढेल तेही पाहील. ह्यासाठी त्या वस्तूच्या उत्पादनावर स्वतःची मक्तेदारी कशी निर्माण होईल तेही पाहील. मार्क्सने उत्पादक बाजारातील मागणी लक्षात न घेता केवळ उत्पादनखर्च कमी करण्यासाठी धडाधड उत्पादन वाढवत सुटेल असे गृहीत धरले आहे आणि हे गृहीतक चुकीचेच आहे. बाजारात मागणी नसताना तो कशाला अनावश्यक उत्पादन वाढवेल? त्यामुळे ज्या गृहितकावर मार्क्सने पुढची इमारत रचली त्या इमारतीला काहीच अर्थ उरत नाही. अनेकदा तर उत्पादनखर्च कमी झाला की, स्वस्त दराने वस्तू देणे परवडते. त्यामुळे तो भांडवलदार प्रथम धडाधड उत्पादन वाढवतो. स्वस्त झाल्यामुळे मागणीही वाढते, पण तोपर्यंत बाकीचे भांडवलदार झोपलेले नसतात तेही नवीन उत्पादनसाधने खरेदी करतात आणि स्वस्त दराने ती वस्तू बाजारात आणतात. मग ज्याची काही काळासाठी मक्तेदारी असते त्याची मक्तेदारी संपुष्टात येते आणि ग्राहकांना ती वस्तू कायमची कमी दरात उपलब्ध होते आणि गरिबांनाही ती वस्तू घेणे परवडू शकते. अलीकडे टी. व्ही., पेजर, संगणक ह्यांच्या किमती ह्या अशा स्पर्धेतूनच खाली घसरत आल्या आणि आज रेडिओ, टीव्ही, पेजर, संगणक ह्यांच्या किमती ह्या अशा स्पर्धेतूनच खाली घसरत आल्या आणि आज रेडिओ टी.व्ही. हे गरीबवर्गातही दिसू लागलेत.

सृजनशील श्रम आणि उत्पादक श्रम ह्याबाबतही नंतरच्या भांडवलदारांनी आपले धोरण बदलले. सर्वच नफा स्वतःच्या संघटनात्मक श्रमाकडे वळता करण्याऐवजी ह्या दोन्ही श्रमिकांना त्यांचा योग्य तो वाटा वाटाघाटी करून देण्यास सुरुवात केली. परिणामी कामगारक्रांति वगैरे गोष्टी हवेतच जिरल्या.

मार्क्सने ह्या सर्व विवेचनात आणखी एक गोष्ट गृहित धरली ती म्हणजे शासन भांडवलदाराच्या हितसंबंधाचेच रक्षण करेल. मार्क्सच्या काळात ज्या राजवटी होत्या ह्या तशा होत्या. मार्क्सने आर्थिक संरचना ही पायाभूत मानल्यामुळे शासन भांडवलदारांच्या हातचे बाहुलेच असणार हे गृहीत धरले गेले. प्रत्यक्षात भांडवलशाही जशी जशी विकसित होत होती तशीच लोकशाहीही विकसित होत होती. लोकशाहीत भांडवलदार वर्ग जास्तीत जास्त वीस टक्के असू शकतो. उरलेला वर्ग श्रमिकवर्गच असतो. याच्या मताचे आधारे लोकशाही चालत असल्याने लोकशाहीत नेत्यांना झक मारत श्रमिकवर्गाचे हित पूर्णपणे डावलता येत नाही. १९२९-३० च्या जागतिक मंदीत हेच घडले. लोकशाही शासनाने हस्तक्षेप करून असलेली कामे देऊन अर्थव्यवस्था पुन्हा स्थिरस्थावर केली. मार्क्सला लोकशाहीची ही ताकद कळली होती, पण उमजली नव्हती. कारण मार्क्स राजकीय रचनेला दुय्यम मानत होता.

प्रश्न असा निर्माण होतो की, मार्क्सचे हे सगळे विवेचन इतके चूक होते, तर रशिया, चीन, क्युबा ह्यासारख्या देशांत राज्यक्रांती झालीच कशी? ह्या क्रांतीचे स्वरूप काय होते?

इंग्लंड, अमेरिका, फ्रान्स ह्या तिन्ही देशांत राजकीय सर्ववादी क्रांती झाली. तरीही कित्येक देशात ही क्रांती पोहोचलीच नाही. अनेक देशांत राजकीय मक्तेदारवाद कायमच राहिला. आजही हा राजकीय मक्तेदारवाद अनेक देशांत टिकून आहे. काही ठिकाणी ह्या राजकीय मक्तेदारवादाने नवीन आलेल्या आर्थिक मक्तेदारवाद्यांना आश्रय दिला, तर काही ठिकाणी विरोध केला. हा राजकीय मक्तेदारवाद काही ठिकाणी इतका बेजबाबदार होता की, त्याने त्या देशात बजबजपुरी, अनाचार, गरिबीच निर्माण केली. भांडवलशाहीचा पुरेसा विकास न झाल्याने आर्थिक मक्तेदारवाद्यांनी शोषणाची परिसीमा गाठली ही खरेतर भांडवली सरंजामशाही होती (Capitalistic Feudalism). रशिया, चीन, क्युबा ह्यासारख्या देशात जी क्रांती झाली ती ह्या भांडवली सरंजामशाहीविरुद्ध तिचा मुख्य विरोध सरंजामशाहीला होता. वसाहतीतही ही सरंजामशाही Colonial Capitalistic Feudalism वासहातिक भांडवली सरंजामशाही ह्या स्वरूपात होती. ह्यांच्या स्वातंत्र्ययुद्धांनी ती संपुष्टात आली. इंग्रजांचा वा युरोपियनांचा Colonial Capitalism वासहातिक भांडवलीवादी संपुष्टात आला. ह्या क्रांतिकारकापुढे Democratic Capitalism लोकशाही भांडवलवाद, Socialistic Capitalism समाजवादी भांडवलवाद, Democratic Socialism लोकशाही समाजवाद, Dictatoric Capitalism हुकुमशाहीवादी भांडवलवाद, Dictatoric Socialism हुकुमशाहीवाद समाजवाद, Dictatoric Sociocapitalism हुकूमशाहीवादी मिश्रवाद, Democratic Sociocapitalism लोकशाही मिश्रवाद असे विविध पर्याय होते. अमेरिका व तत्सम देशांनी लोकशाही भांडवलवाद हिटलर मुसोलिनीने Dictatoric Socialism हुकूमशाहीवादी समाजवाद, तर भारतीय कॉंग्रेसने व तत्सम स्वातंत्र्यसैनिकांनी लोकशाही मिश्रवाद स्वीकारला. (भारताने लोकशाही समाजवाद स्वीकारला हा एक गोंडस गैरसमज आहे. समाजवादाचा कणाच मुळी समूहाने उत्पादन करणे व उपभोग घेणे हा आहे. भारतात सर्व उत्पादक संस्था कधीच समाजाच्या मालकीच्या नव्हत्या आणि नाहीत. त्यामुळे सर्वच क्षेत्रात समाजवाद नाही) सरंजामशाहीच्याविरोधातील ह्या युद्धाची सुरवात प्रथम अमेरिकेत झाली. तिथेच प्रथम Capitalistic Feudialism भांडवली सरंजामशाहीविरुद्ध उठाव झाला आणि अब्राहम लिंकनच्या नेतृत्वाखाली Democratic Capitalism लोकशाही भांडवलवाद पूर्णपणे विजयी झाला. इंग्लंडसारख्या देशात लोकशाही भांडवलवाद आणि लोकशाही समाजवाद ह्या दोन्ही तत्त्वज्ञानाला विश्वास ठेवणारे हुजूर, मजूर पक्ष आलटून पालटून सत्तेवर येत राहिले. त्यातून लोकशाही मिश्रवाद तिथे अस्तित्वात आला. रशिया, चीन, क्युबा वगैरेंनी हे पर्याय नाकारले आणि हुकूमशाहीवादी समाजवाद स्वीकारला. भारताने व तत्सम देशांनी लोकशाही मिश्रवाद स्वीकारला. अमेरिकेपासून भारतापर्यंत देशांनी लोकशाही मिश्रवाद स्वीकारला. अमेरिकेपासून भारतापर्यंत सर्वांचाच लढा हा सरंजामशाहीविरुद्ध होता. त्यात भांडवलशाहीविरोध दुय्यम होता. रशिया, चीन वगैरेनी त्यांच्या लढ्याला नंतर तात्त्विक स्वरूप तसे दिले, पण त्याला फारसा अर्थ नव्हता आणि नाही.

थोडक्यात, ज्याला आज मार्क्सवादी क्रांत्या म्हणतात, त्या कोणत्याही अर्थाने मार्क्सवादी नव्हत्या, तर भांडवली सरंजामशाही विरुद्ध झालेल्या ह्या क्रांत्या होत्या आणि त्या मार्क्सवाद्यांनी केल्या किंवा स्वतःच्या ताब्यात घेतल्या होत्या. भारतातही मार्क्सवाद्यांना स्वातंत्र्य चळवळ स्वतःच्या ताब्यात घेता आली असती, पण स्वतःच्या संघटना रशियाच्या दावणीला बांधल्याने आणि जनतेने कॉंग्रेसी पर्याय स्वीकारल्याने त्यांचा नाईलाज झाला.

ह्या सर्व व्यवस्थांच्या संदर्भात पुन्हा प्रश्न निर्माण झाला तो १९८० नंतर. ह्या सर्वच व्यवस्था Democatic capitalism चा अपवाद वगळता फ्लॉप झाल्या इतक्या की फ्रान्स राज्यकर्त्यांना स्वतःचे समाजवादी धोरण एका वर्षात सोडून द्यावे लागले. इंग्लंडमध्ये मार्गारेट थॅचर यांनी लोकशाही भांडवलवादाचा पुरस्कार करायला सुरवात केली. अमेरिका, जपान,

भांडवलवादी जर्मनी ह्यांनी लोकशाही भांडवलवाद स्वीकारून केलेली प्रगती ही सर्वांनाच मोहित करू लागली. चीनने हुकूमशाहीवादी समाजवाद फेकून देऊन हुकूमशाहीवादी भांडवलवाद स्वीकारायला सुरवात केली. खरी गोची झाली ती रशियाची. रशिया हा अधिक सिद्धांतवादी असल्याने चीनने स्वीकारलेला हुकूमशाहीवादी भांडवलवाद स्वीकारणे रशियाला जड जाऊ लागले. त्यामुळे गोर्बाचेव्हपुढे एकच पर्याय उरला. हुकूमशाहीवादी समाजवाद नाकारणे. त्यांनी तो पर्याय स्वीकारला आणि समाजवाद कोसळला. समाजवादाच्या ह्या कोसळण्याने जी उलथापालथ घडवली ती प्रचंड होती. १९८५ नंतर ह्या उलथापालथींनी प्रचंड वेग घेतला. लोकशाही भांडवलवादाने तर आपण हे युद्ध जिंकले, असा डांगोराच पिटला.

आज एकविसाच्या शतकात प्रवेश करताना हे सर्व का घडले ह्याचा वेध घेणे अटळ आहे.

१) मार्क्सने विश्वानुभवाला काहीही स्थान दिले नाही. त्यामुळे आध्यात्मिक नीती ही समाजवादातून बाहेर फेकली गेली. ह्याला पर्याय म्हणून सामाजिक नीती आणली गेली. समाजवादी माणसाने नैतिक असायला हवे, असा हा आग्रह होता. व्यक्तिगत पातळीवर अश नीती व्यक्तीला पेलत नाही. माणूस नेहमी स्वतःच्या भल्यांचा स्वतःच्या हिताचा विचार करतो. मार्क्सने माणसाचे हे मूलभूत स्वार्थी स्वरूप नाकारले, पण मार्क्सने नाकारले म्हणून हे माणसातून नाहीसे होणे शक्यच नव्हते. परिणामी समाजवादी व्यवस्थेतूनही माणूस स्वतःचा स्वार्थ शोधू लागला. समाजवादी व्यवस्था माणूस निःस्वार्थी असल्याशिवाय यशस्वी होऊच शकत नाही. त्यामुळे माणसाच्या स्वार्थाने ही सारी व्यवस्था पोखरायला सुरवात केली. अशी पोखरली गेलेली व्यवस्था कोसळणे अटळ होते.

२) मार्क्सने विश्वानुभवाला नकार दिला, तरी माणसाची तीही एक मूलभूत गरज असल्याने मार्क्सवादी देशातील जनतेने विश्वानुभवाला नकार दिला नाही. ह्या जनतेपुढे विश्वानुभवाचा पर्याय म्हणून धर्म उभा होता. तिने धर्माला अनन्यसाधारण महत्त्व दिले आणि धर्माला दाबू पाहणाऱ्या शासनसंस्थेविरुद्ध कळत-नकळत एक द्वेष जोपासायला सुरवात केली. जनतेच्या असंतोषाचा ह्या समाजवादाला तोटाच झाला.

३) स्वातंत्र्य ही माणसाची एक मूलभूत गरज आहे. मार्क्सने समाजवादात हे स्वातंत्र्य समाजाच्या पूर्ण दावणीला बांधले, पण त्यातूनच स्वातंत्र्य नाकारणाऱ्या समाजवादविरुद्ध बंड होणे अटळच होते.

४) मार्क्सची विचारप्रणालीच अशी होती की, तिच्यातून लोकशाही निर्माण होणे कठीण होते. कारण लोकशाहीत किमान दोन पक्ष लागतात. आता एकदा कामगारवर्गाचे राज्य आले, तर दोन पक्ष निर्माण होणार कसे. कारण सर्व कामगारांचे वर्गीय हित एकच असते, असे मार्क्सचे म्हणणे होते. जर वर्गीय हित एक असेल, तर दोन पक्ष होणार कसे? परिणामी एकपक्षीय हुकूमशाही अस्तित्वात आली आणि एकदा हुकूमशाही आली की, तिचे सगळे अत्याचार तिच्या भावंडासारखे सोबत येतात. मार्क्सवादी राजवटी ह्याला अपवाद नव्हत्या. ह्या अत्याचाराविरुद्ध आवाज उठवणे हे हळूहळू शक्य होऊ लागले आणि मग ही हुकूमशाही कोसळली.

५) मार्क्सने राज्य ही संस्था उत्पादनाचा आर्थिक संरचनेचा बायप्रॉडक्ट म्हणून पाहिली. परिणामी उत्पादनसंबंध बदलले, समाजवादी आर्थिक संरचना आली की, आपोआपच समाजवादी राज्यशासन अस्तित्वात येईल, अशा भ्रमात तो राहिला. प्रत्यक्षात असे होणे शक्यच नव्हते. कारण राज्य ही एक समाजाची अर्थ ह्या रचनेइतकी आवश्यक गरज आहे. त्यामुळे तिला ताब्यात ठेवण्याचा प्रयत्न करणारे राजकीय मक्तेदारवादी नेहमीच निर्माण होत असतात. समाजवादी परिभाषेत त्यांना आपण राजकीय भांडवलदार म्हणू. हे मक्तेदारवादी नेहमीच आपल्या संघटनात्मक श्रमाच्या आधारे सत्तेचे उत्पादन करणारी सत्तास्थाने (power factories) आपल्या ताब्यात ठेवण्याचा प्रयत्न करतात. समाजवादी रचनेत अशी सत्तास्थाने ही आर्थिक उत्पादनाशी जोडली गेल्याने हे मक्तेदारवादी सर्व आर्थिक उत्पादनस्थाने आपल्या ताब्यात ठेवण्याचा प्रयत्न करतात. ह्या लोकांना आर्थिक उत्पादनस्थानातले भांडवलदाराचे स्थान मिळवणे सोपे जाते. हे लोक ही स्थाने बळकावतात. मग उत्पादन ही आर्थिक बाब होण्याऐवजी राजकीय गोष्ट बनते आणि हळूहळू हे उत्पादनाचे राजकीयकरण प्रत्यक्ष उत्पादनालाच खीळ घालते. उत्पादन रोडावले की, हे राजकीय भांडवलदार आपल्या सत्तेचे अधिकच उत्पादन करतात आणि मग हे दुष्टचक्र हळूहळू संपूर्ण उत्पादनप्रक्रियाच नष्ट करायला लागते. उत्पादन घटू लागले की, लोकांना अन्न मिळणे मुश्कील होऊन जाते. जीवनावश्यक गरजा भागेनाश्या होतात. अशावेळी राजकीय भांडवलदार सावध झाले, तर ठीक असते. अन्यथा जनता स्वतःच ह्या समाजवादी राजवटीचा पाडाव करते. रशियात साम्यवाद कोसळण्याचे एक एक मोठे कारण होते. चीनमध्ये राजकीय भांडवलदार वेळीच सावध झाले. त्यामुळे तिथे अजून त्यांची सत्ता टिकून आहे. चीनने सध्या हुकूमशाहीवादी मिश्रवाद स्वीकारायला सुरवात केली आहे. अर्थात हा मिश्रवाद किती काळ टिकेल हे सांगता येणे शक्य नाही. मात्र, कधी ना कधी ह्या मिश्रवादाला लोकशाही स्वीकारावी लागल ह्यात शंका नाही.

६) मार्क्सच्या संपूर्ण विचारपद्धतीत सृजनशील श्रमना फारसे स्थान नव्हते. ह्याचा परिणाम एकच झाला. सृजनाचे दारिद्र्य (Poverty of creation) निर्माण झाले. एखादा समाज सृजनाच्या दारिद्र्याने ग्रस्त असेल, तर उत्पादनाच्या संदर्भात तो फारशी वाटचाल करू शकत नाही. विसाव्या शतकातील महत्त्वाच्या शंभर शोधापैकी साठ शोध, तर शंभर मॉडेलसपैकी पंचाहत्तर मॉडेलस ही अमेरिकेने तयार केली आहेत. अमेरिकेच्या ह्या सृजन संपन्नतेमुळे ती उत्पादनाच्या बाबतीत पुढेच जात राहिली. ह्या उलट मार्क्सवादी देशांचे ह्याबाबतीतले दारिद्र्य वाढतच राहिले. जगातल्या एकूण संशोधनात धड पाच टक्के वाटादेखील मार्क्सवादी देशांनी दिलेला नाही. सृजनशील श्रमाबाबत आढ्यता कधी कधी इतकी टोकाला गेली की, माओने सृजनशील श्रमिकांना शेतात पाठवून दिले. ह्या सगळ्याचा अटळ परिणाम व्हायचा तो झाला. उत्पादन घटले. साम्यवाद कोसळला.

७) मार्क्सवादी विचारप्रणाली स्वीकारल्यानंतर इतर विचारप्रणाली स्वीकारण्याचा प्रश्नच उद्भवत नव्हता. तो जर विचार करायचा तो मार्क्सवादी चौकटीत असे बंधन आले. ह्यातून मार्क्सवादी मूलतत्त्ववाद उदयाला आला. ह्या मूलतत्त्ववादाने नवीन फॅनाटिसिझम निर्माण केला. वैचारिक सृजनशीलता संपुष्टात आली. परिणामी समाजवादी देश एका कोषात गेले. समाजाची गती पूर्ण मंदावली आणि शेवटी तर पूर्ण थांबली. असा थांबलेला समाज एक दिवस कोसळतो. तसा समाजवादी समाज कोसळला.

८) विसाव्या शतकात जी महत्त्वाची क्रांती झाली त्यात चिन्हीय क्रांती Semiotic revolution फार महत्त्वाची आहे. हिने अनेक चिन्हीय यंत्रणा जन्माला घातल्या. ह्या चिन्हीय यंत्रणेने समाजवादी देशात शिरकाव केला आणि भांडवलवादी देशांच्या समृद्धतेची खबर तिथल्या जनतेला द्यायला सुरवात केली. परिणामी साम्यवादी श्रमाचा भोपळा फुटला. भांडवलशाही

देशातील कामगार हा आपल्या समाजवादी कामगारापेक्षा अधिक संपन्न आहे आणि अधिक स्वतंत्र आहे हे तर स्पष्टच दिसू लागले. परिणामी जनमत हळूहळू साम्यवादाच्या विरोधात जाऊ लागले.

९) मार्क्सवाद कुठे चुकला ह्याची चर्चा मागे आली आहेच. आता मार्क्सचे सर्वात मोठे गृहितक आपण तपासू. मार्क्सच्या मते भांडवलदार हा कसलेही श्रम न करता नफा लाटतो. आपण मागेच पाहिले की, प्रत्यक्षात भांडवलदार संघटनात्मक श्रमाचे पैसे घेतो. आता ह्यापुढे एक प्रश्न जो मार्क्सने विचारला नाही तो आपण विचारू तो म्हणजे भांडवलदार ह्या नफ्याचे काय करतो? हा प्रश्न विचारला की, मार्क्सची एक हिमालयाएवढी चूक स्पष्ट होते ती म्हणजे माणूस सामाजिक प्राणी आहे. असे सांगणारा मार्क्स भांडवलदार हाही त्याच समाजातील प्राणी आहे. समाजाचा घटक आहे हे विसरला. भांडवलदाराने कितीही नफा कमावला तरी तो नफ्याचे काय करणार? भांडवलदार अन्न खाऊन खाऊन किती खाणार? कपडे घालून घालून किती घालणार? राहून राहून किती मोठ्या घरात राहणार? आणि शिकून शिकून किती शिकणार? हॉस्पिटलात जाण्याची तर त्याची इच्छाच नसते, म्हणजे भांडवलदाराने अन्न, वस्त्र, निवाऱ्याचा, शिक्षणाचा आणि इस्पितळाचा कितीही उपभोग घ्यायचा ठरला, तरी ह्या मूलभूत गरजांबाबत समाजातील उत्पादनाचा तो फार मोठा उपभोग घेऊच शकत नाही? टाटासारखा एखादा तर आयुष्यभर फ्लॅटच्या घरात राहतो. म्हणजे समाजात दोन टक्के भांडवलदार असतील, तर ते समाजातील अन्नाचा चार टक्के (ते डबल जेवतात असे गृहीत धरू. प्रत्यक्षात ते शक्य नसते.) वस्त्राचा चार टक्के (शिवून शिवून किती कपडे शिवणार) निवाऱ्याचा पाच टक्के, शिक्षणाबाबत चार टक्के आणि आरोग्याबाबत तर कामगारापेक्षा अधिक काळजी घेत असल्याने तीन टक्के उत्पादनाचा उपभोग घेऊ शकतात; म्हणजे समाजातील जास्त जास्त पाच टक्के उपभोग ते घेऊ शकतात आणि उरलेल्या पंच्याण्णव टक्के उत्पादनाचा उपभोग हा समाजालाच घ्यावा लागतो. जर समाजाचे मूळ उत्पादन कमी असेल, तर समाजाचे दारिद्र्य वाढते, तर जास्त असेल तर समाज श्रीमंत होतो. म्हणजे समाजाच्या दारिद्र्याचा संबंध भांडवलदाराशी नसतो, तर समाजातील उत्पादनाशी असतो. भांडवलदाराची उपभोगक्षमता (Consumption-capacity) ही मर्यादितच असते. थोडक्यात, समाजातील दारिद्र्य हे समाजातील उत्पादनावर अवलंबून असते. ज्या समाजात उत्पादन कमी तिथे दारिद्र्य जास्त, तर जिथे ते जास्त तिथे दारिद्र्य कमी असते. अमेरिकेच्या संपन्नतेचे रहस्य हे त्या देशाच्या प्रचंड उत्पादनक्षमतेत आहे.

ही उत्पादनक्षमता मी मागेच म्हटल्याप्रमाणे १) कच्च्या मालाचा दर्जा २) उत्पादनसाधनांची क्षमता ३) श्रमिक क्षमता व दर्जा (ह्यात सर्व प्रकारचे श्रम येतात). ह्यातील कच्च्या मालातून पक्का माल जास्तीत जास्त प्रमाणात कमीत कमी वेगात काढण्यासाठी नवी उत्पादनयंत्रे शोधावी लागतात. ह्याचबरोबर उत्पादनसाधनांची क्षमता वाढवावी लागते. कच्च्या मालाची लागवड सुधारावी लागते. श्रम करण्याची नवीन नवीन तंत्र प्रशिक्षण शोधावी लागतात. त्यासाठी समाजातील सृजनशील श्रम व सृजनशक्ती सतत कार्यरत असावी लागते. त्यासाठी अनुभव व ज्ञान हे दोन घटक सतत क्रियाशील असावे लागतात. थोडक्यात, समाजातील दारिद्र्य सृजनशील दारिद्र्यापासून वितरणात्मक दारिद्र्यापर्यंत अनेक गोष्टींवर अवलंबून असते. सर्व प्रकारच्या दारिद्र्याचे निर्मूलन केले, तरच समाज श्रीमंत होतो. मार्क्सने उत्पादकीय श्रमावर भर देऊन सारा समाज थोडासा पुढे नेला आणि शेवटी कायमच्या दारिद्र्याच्या गर्तेत नेऊन सोडला. जो माणूस समाजातील दारिद्र्य नष्ट करायला निघाला होता तो माणूस समाजात प्रचंड दारिद्र्य निर्माण करण्यास कारणीभूत व्हावा ही जगाच्या इतिहासातील सर्वात मोठी वैचारिक शोकांतिका आहे. रशिया जर भांडवलशाही राष्ट्र राहाते, तर आज रशियावर ही वेळ आली नसती. क्रांतिपूर्व रशियाच्या प्रगतीचा वेग हा अमेरिकेच्या जवळपास होता. क्रांतिनंतर तो रोडावत गेला. रशियाची संपन्नता अशी होती की, रशिया एक प्रबळ भांडवली राष्ट्र म्हणून उदयाला असते; पण मार्क्सवादाने रशियाच्या पायात बेड्या अडकवल्या आणि आज रशियावर अमेरिकेची मदत घेण्याची वेळ आली आहे.

आता पुन्हा एकदा मूळ प्रश्न उपस्थित करू. भांडवलदाराचा नफा जातो कोठे? तो तर सर्वच नफ्याचा उपभोग घेऊ शकत नाही. मग तो नफा अधिक उत्पादनसाधने खरेदी करण्यात घालवतो. ह्यातून पुन्हा अधिक उत्पादन होते. अनेकदा बाजारात त्या वस्तूला मागणी नसते. मग तो दुसऱ्या वस्तूची मागणी लक्षात घेऊन तिचे उत्पादन चालू करतो. काहीवेळा जर कुठल्या संशोधकाने नवीन मॉडेल तयार केले असेल, तर तो त्याचे उत्पादन सुरू करतो. जेव्हा देशातील मागणी संपते तेव्हा परदेशात उत्पादन खपवू लागतो. तिथेही मागणी संपते तेव्हा नवीन मॉडेलच्या आधारे नवीन उत्पादन करून ते बाजारात आणतो. प्रत्यक्षरीतीने त्याचा नफा हा शेवटी उत्पादन वाढवून दारिद्र्य आणि (नवीन फॅक्टऱ्यात कामे निर्माण झाल्यामुळे) बेरोजगारी कमी करतो. म्हणजे सरतेशेवटी भांडवलदाराचा हा नफा तोही समाजाचाच घटक असल्याने समाजालाच उपयुक्त ठरतो.

समाजवादी अर्थव्यवस्थेत नफा निर्माण करण्यास मनाई असल्याने आवश्यक तितकेच उत्पादन केले जाते. त्यामुळे जेव्हा उत्पादनाची गरज वाढते तेव्हा आणि तेव्हाच नवीन उत्पादनसाधने खरेदी केली जातात. नवीन मॉडेल्सच्या संशोधनाकडे पुरेसे लक्ष दिले जात नाही. कारण बाजार नसल्यामुळे त्यांची मागणी नसते. परिणामी संशोधन आणि उत्पादन ह्या क्षेत्रातील नवीन उपक्रमांची गती मंदावते. रशियातील व चीनमधील कित्येक मॉडेल्स ही अमेरिकेशी स्पर्धा म्हणून उदयाला आली. जर सारे जगच समाजवादी असते, तर ही नवीन मॉडेल्स निर्माण झाली असती की नाही ह्याचीच शंका वाटते. समाजवादी अर्थव्यवस्थेत ही उत्पादनाची गती प्रथम चांगली असते, पण नंतर मंदावते आणि आवश्यक तितकेही उत्पादन होत नाही आणि सारा समाज दारिद्र्यच्या खाईत सापडतो.

भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेत भांडवलदाराला संघटनात्मक श्रमाचे पैसे मिळतात तो ते नफा म्हणून घेतात. समाजवादी अर्थव्यवस्थेत व्यवस्थापक किंवा राजकीय भांडवलदारास संघटनात्मक श्रमाचे जे पैसे मिळतात ते नफा म्हणून गुंतवता येत नसल्याने तो ते उधळत राहातो. त्याला वैयक्तिक उत्पादन साधने खरेदी करण्याचा हक्क नसल्याने त्याला जो त्या श्रमाचा मोबदला मिळतो तो त्याला सक्तीने वैयक्तिक उपभोगात खर्च करावा लागतो. म्हणजे भांडवलशाहीत संघटनात्मक श्रमाचा पैसा शेवटी समाजाला फायदेशीर ठरतो, तर समाजवादात हाच पैसा वैयक्तिक उपभोगात खर्च होतो. हा विरोधाभास बघितल्यावर आपण केवळ कपाळावर हात मारू शकतो. ह्या विरोधाभासाचे परिणाम उघड आहेत. हा व्यवस्थापक वर्ग हळूहळू निष्क्रिय बनत जातो. उत्पादन वाढवण्याची आणि नंतर खपवण्याची जबाबदारी त्याच्यावर नसल्याने उत्पादनाचा गाडा हळूहळू मंदावतो.

उत्पादन करणारा जो कामगार असतो तोही थोडा निवांत असतो. त्याला कामावरून काढणे हे शक्य नसते. परिणामी कामात चालढकल

सुरू होते. कामानुसार वेतन मिळण्याऐवजी तासानुसार, वेळेनुसार वेतन मिळायला लागले की, मग बोलायची सोयच राहात नाही. निव्वळ कामावर हजेरी लावण्याचे प्रकार घडू लागतात. कामगाराला शिक्षा द्यावी तर अधिकारीवर्ग तेच करायला पाहात असतो. वरचा वर्गही तेच करू लागतो. हळूहळू कामे टाळण्याकडे सर्वांचा कल होऊ लागतो आणि उत्पादनाच्या साऱ्या व्यवस्थेची वाट लागते. (भारत सरकारचे सारे समाजवादी उपक्रम आज ह्या प्रक्रियेचे बळी आहेत.) उत्पादनाची सारी व्यवस्था ही ब्युरोक्रॅटिक होत जाते आणि मग उत्पादन पूर्णच कोसळू लागते.

समाजवादाची ही ब्युरोक्रसीची प्रक्रिया केवळ उत्पादनापर्यंत थांबत नाही. ती हळूहळू जतनात्मक, संरक्षणात्मक, वहनात्मक, दळणवळणत्मक, वितरणात्मक श्रमिकांच्यातही शिरते, झिरपते. त्यामुळे उत्पादनाच्या पुरवठ्यावर प्रचंड परिणाम होऊ लागतो. ह्या व्यवस्थेतही नफा मिळवण्यास मनाई असल्याने ह्या व्यवस्थांमधील श्रमिक भ्रष्टाचार करू लागतात. वैयक्तिक मालकी कुणाचीच नसल्याने आपल्या पोळीवर तूप ओढण्याची स्पर्धा सुरू होते. समाजात उत्पादनाची मागणी प्रचंड असते; पण पुरवठा करणारे तिचा प्रचंड फायदा घेऊ लागतात. पुरवठ्यासाठी लाच घेणे-देणे सुरू होते. सर्वत्र भ्रष्टाचार बोकाळतो. गिऱ्हाईकाच्या प्रचंड रांगा लागू लागतात आणि ह्याची परिणीती प्रचंड संतापात होते. हा संताप असंतोषात बदलतो. ह्या असंतोषाची दखल राजकीय भांडवलदारांनी घेतली, तर ठीक अन्यथा समाजवाद कोसळतो.

अनेकदा समाजवादात वितरण आणि दळणवळण ह्यांचा सांधा उत्पादनांशी जोडलाच जात नाही. कित्येक रस्ते, रेल्वेमार्ग मंत्र्याची मर्जी म्हणून त्याच्या विभागात जातात. परस्परसंबंधाची काळजी घेणारा वर्ग निष्क्रिय झाला की, कुणाचाच पायपोस कुणात राहात नाही. ह्यातून आर्थिक अराजक निर्माण होते.

जगातील बहुतेक सर्व समाजवादी व्यवस्था किंवा समाजवादी संरचना ह्या वरील प्रक्रियेतून चालल्या ओहत. काही ह्यातून जाऊन कोसळल्या आहेत.

१०) समाजवादी रचनेत लोकशाही शक्य होत नाही. त्यामुळे हळूहळू राजकीय भांडवलदार ती आपल्या ताब्यात घेतात. उत्पादन वाढवण्यासाठी मग जास्तीत जास्त शिक्षा करण्याचा प्रकार सुरू होतो; पण सजा किती आणि कुणाकुणाला देणार. ह्यातून हळूहळू सर्व व्यवस्था ही समाजवादी सरंजामशाही बनत जाते हा सोशॉस्टिक फ्युडालिझम समाजाला पुढे नेण्याऐवजी मागे मागे घेऊन जातो. कित्येकदा हे सरंजामादार स्टालिन आणि माओसारखे समाजवादी राजे जन्माला घालतात. समाज मागे मागे पडत जातो.

११) कुठल्याही समाजात जशी उत्पादनाची एक संरचना असते तशी उपभोगाची एक रचना असते. ह्या रचनेला आपण स्ट्रक्चर ऑफ कंझमशन असेही म्हणू शकतो. ह्या रचनेचा समाजावर विलक्षण प्रभाव असूनही ह्याचा फारसा विचार झालेला नाही. मार्क्सने ह्या उपभोगीय संसरचनेचा कधी विचार केला नाही, पण आपणाला मात्र हा विचार करावा लागेल. ह्या संरचनेचा प्रभाव अलीकडे इतका वाढला आहे की, अलीकडच्या समाजाला उपभोगीय समाज कंझ्युमर्स सोसायटी किंवा संस्कृतीला कंझ्युमर्स कल्चर म्हटले जाते. आपण ही रचना पुढीलप्रमाणे मांडू.

Individual	=	एककीय संघात
Family	=	नियमिक संघात
Kinship	=	मूलाधार संघात
Friend Circle	=	उभारणी संघात
Legal Organisation- Company	=	सूक्ष्म संघात
Government / corporate Company	=	महासंघात
National Government / Society	=	अतिमहासंघात

व्यक्ती सर्वसाधारणपणे उपभोग घेत असली, तरी व्यक्तीचे कुं हेच सर्वसाधारण उपभोगाची नियमित संरचना आहे. मार्क्सने माणूस सामाजिक प्राणी मानला, पण ह्या माणसाची समाजाची कल्पना स्वतःच्या कुटुंबाच्या पलीकडे क्वचितच जाते. प्राचीन काळात जे कळप त झाले त्याचे कारण संरक्षण हे होते. संरक्षणाची ही जबाबदारी एक कुणीतरी घेतली की, माणूस उत्पादन आणि उपभोग ह्यांच्याकडे वळ इथेही नियमनाची जबाबदारी शासनसंस्थेने घेतली की, मग तो एखा उत्पादनसंस्थेत जाऊन उत्पादन करतो आणि घरी येऊन मग उपभोग घे थोडक्यात, माणसाची सामाजिक जाणीव ही कुटुंबप्रधान असते आ कुटुंबाने घ्यायच्या उपभोगाइतके पैसे मिळाले की, तो त्यावरच होतो. मार्क्सला अपेक्षित असलेले कामगार वर्गलढ्यात साम होण्याऐवजी ट्रेड युनियनवादी झाले ह्याचे हे एक महत्त्वाचे कारण आ स्वतःच्या कुटुंबाला जोपर्यंत उपभोग घेण्याइतका पैसा मिळत नव्ह तोपर्यंत कामगार लढत होता, पण भांडवलदारांनी त्याला चांगले वे द्यावयास सुरवात करताच हा कामगारवर्ग लढ विसरला. केवळ पगारव व सुखसोयी ह्यातच तो रमला. त्यामुळेच [illegible] देशात मार्क्सला क्रां अपेक्षित होती तिथे ती झालीच नाही. अवकाशाच्या किती व्याप्तीपर्यंत उत्तरदायित्व आपल्या डोक्यावर घ्यायचे हे माणूस स्वतःच ठरवतो आ हे उत्तरदायित्व कुटुंबापलीकडे जात नसल्याने आज बहुतेक परिव लढ्यांची वाताहात झाली आहे. माणसाला कुटुंबापलीकडे पाहाय शिकवावे लागते. पूर्वी टोळीचा आकार हा महाकुटुंबाएवढा होता. त्यामु त्याला टोळीचा सभासद म्हणून जगणे सहज शक्य होई. पुढे टोळी आकार वाढत गेला आणि टोळ्या फुटायला लागल्या. शेवटी भांड होऊन सर्व टोळीचा नाश होण्यापेक्षा कुटुंब संस्था जन्माला घालणे हे सोयीस्कर वाटू लागले. प्रथम महाकुटुंब नंतर एकत्रित कुटुंब आ औद्योगिक व्यवस्थेत छोटे कुटुंब हेच उपभोगांची मुख्य संरचना रचं ही संरचना मोडून काढण्याचा मार्क्सवाद्यांचा प्रयत्न होता, पण तो फस आणि ह्या कुटुंबशाहीने खासगीकरणाचे जतन करून मार्क्सच्या समाजवा स्वप्नांना सुरुंग लावला.

११) मार्क्सचा आर्थिक स्तरीकरणीवरचा अवाजवी भर त्याला नडल वास्तविक समाजात अनेक प्रकारचे स्तरीकरण असते. मी स्तरीकरणाची चर्चा मागे केली आहेच. ह्या सर्व स्तरीकरणाचा नाश क हेच उद्दिष्ट असायला हवे. मार्क्सला ही सारी स्तरीकरणे उमगली नाहीं त्यामुळे परिवर्तनाचा सर्वंकष लढा मार्क्सवाद्यांना लढता आला नाह मार्क्सने भांडवलदार बुर्ज्वा आणि कामगार असे तीनच वर्ग गृहीत धर प्रत्यक्षात समाजात अनेक वर्ग असतात (जवळ जवळ १७४) ह्या वर्गाचे एकमेकांशी समायोजन आणि संघर्ष चालू असतात. मार्क्सने सर्व फार सोपे केले. त्यामुळे मार्क्स अयशस्वी झाला.

(लेखनकाल : १९८८ पुनर्लेखन : १९९४)

हुकलेला मितिखंड आणि नव्वदोत्तरी कविता

-श्रीधर तिळवे
१६५३ 'तपोवन', सी एनएमपी-२
मालाड (पूर्व) मुंबई.

१

गेली चोवीस वर्षे कविता माझ्यासोबत आहे आणि तरीही मी कविता का लिहितो हा प्रश्न अधूनमधून मलाही पडतो. माझ्यापुरते मी शोधलेले उत्तर असे की,

मुळात कवितालेखनासाठी आणि कविता प्रत्यक्ष लिहिताना एक संपूर्ण प्रक्रिया अस्तित्वात असते. कविता लेखनामागे परिवर्तन, सामाजिक बांधिलकी अशी कैक उद्दिष्टे असली, तरी प्रत्यक्ष कविता लिहिताना (कविता लिखाण) मात्र तुमचे लक्ष्य फक्त कवितेकडेच असते. लोक ह्या दोन गोष्टी एक का मानतात हे मला आजतागायत कळलेले नाही. संभोगामागे निसर्गाची प्रजनन ही फार मोठी योजना असते; म्हणून काही संग करताना, मला प्रजनन करायचंय असं पुटपुटत आपण संग करत नसतो. संगावेळी आपला उद्देश फक्त संगच असतो. सृजनाची सारी प्रक्रिया ही अशीच असते. किंबहुना जीवनाचा उद्देश जीवनच आहे, तसा कवितेचा उद्देश कविता आहे. मात्र कविता आणि जीवन वेगळ्या गोष्टी नसल्याने कवितेत जीवन असतेच आणि जीवनात कविता असते. जीवन हे क्षणात आहे आणि तरीही ते अनंत आहे. सृजनाचे असेच आहे. ते द्वैती आहे आणि अद्वैतीही आहे.

जीवनात कचरा आहे तसा सृजनातही आहे. मात्र, कचरा हा वाईट आहे, असे जीवनासंदर्भात म्हणता येत नाही. जीवनात फूल आणि कचरा दोन्ही सारखेच. फक्त आपण आपल्यासंदर्भात फूल श्रेष्ठ, कचरा कनिष्ठ वगैरे म्हणू शकतो. मात्र, त्यात संपूर्ण स्वीकार नाही. ज्यांना संपूर्ण स्वीकार करायचा असतो त्यांना फूलही स्वीकारावे लागते आणि कचराही स्वीकारावा लागतो.

कविता लेखनामागे संपूर्ण मितिखंड अप्रत्यक्षरीत्या वावरत असतो, तर कविता लिखाणामागे तो कवी, त्यांचे संस्कारण, त्याची दर्शनता अशा कैक गोष्टी वावरत असतात.

इथे मला मितिखंडाची चर्चा करायची आहे. कुठलाही मितीखंड हा फूलही निर्माण करतो आणि कचराही. मराठीत मात्र काही मितिखंडानी कचराच मोठ्या प्रमाणात का निर्माण केला हे इथे १९८०-९० ह्या मितिखंडाच्या संदर्भात शोधायचे आहे. फक्त एकच गोष्ट इथे सांगावीशी वाटते ती म्हणजे ह्या कचऱ्याचे खत निर्माण झाले म्हणूनच पुढील मितिखंडात फुले निर्माण झाली; म्हणजे हे कचऱ्याचे मितिखंडही वाया गेलेले नाहीत हे प्रत्यक्ष नमूद केले पाहिजे.

२

कविता लिखाण करताना (म्हणजे प्रत्यक्ष कविता लिहिताना) आपण एकतर माहीत असलेला आपल्याला आलेला अनुभव लिखाणीत करतो किंवा कविता लिखाणाची स्फूर्ती येऊन आपण आपल्यालाही न आलेला, माहीत नसलेला अनुभव निर्माण करतो. अशा नवअनुभवनिर्मितीत एक प्रकारचे थ्रील असते. काय व्यक्त होणार ह्याचा थरार असतो. आपणाला ज्ञात अनुभव व्यक्त करताना मात्र आलेला अनुभव पुरेश्या ताकदीने कसा व्यक्त करायचा ह्याची काळजी असते, दबाव असतो, अनेकदा तर आलेला अनुभव लिखाणीत करताना त्या अनुभवाचे नवेच पैलू आपणाला कळतात म्हणजे इथे अनुभव अभिव्यक्ती ही नवअनुभवअभिव्यक्तीही होते. ह्या दोन्ही प्रकारात आपणाला आलेल्या मागील अनुभवांचे दडपण असते. तसे इतरांनी व्यक्त केलेल्या आणि आपण ग्रहण केलेल्या अनुभवांचेही दडपण असते. हे दडपण अधिक असले की, अभिव्यक्ती जुन्याच तंत्राने होते किंवा मागील अनुभव नवा अनुभव बळकावून त्याला जुनाट करतात. ह्या जुनाटीकरणातून कचरा निर्माण होतो. मागचं सगळं फेकून देता येणे ही नवनिर्मितीची अटच असते.

दडपणे ही अनेक प्रकारची असतात. ती पौराणिक असतात (म्हणजे सरस्वती ही संपूर्ण वस्त्रातच असली पाहिजे. तिला नग्न केले म्हणजे हे पौराणिक दडपण एम. एफ. हुसेननी धुडकावले.) ती पारंपरिक असतात. (म्हणजे मराठी कवींनी मराठी काव्य परंपरेत राहूनच लिखाण केले पाहिजे हा देशीवादी आग्रह.) ती ऐतिहासिक असतात (मानवी इतिहास हा डायलेक्टिकल आहे. त्यामुळे मराठी कवींनी वर्गसंघर्षाचे डायलेक्टिक्स समजून घेऊन मराठी कविता लिहिली पाहिजे हा मार्क्सवादी आग्रह.) तसेच ती जालीय असतात (म्हणजे आपण ज्या जालासाठी नेटवर्कसाठी काम करतो किंवा त्यात वावरतो त्या जालीय चौकटीतच कविता लिहिली पाहिजे. उदाहरणार्थ : चौथी नवता, सत्यकथीय, जाले असा आग्रह) सारी दडपणे धुडकावूनच कविता लिहिता आली पाहिजे. अनेकदा आपला 'मी' हाही एक जाल असतो. त्याला आत्मजाल म्हणू, तर ह्या आत्मजालातच आपण फसतो. काहीवेळा एखादी व्यक्ती ही जाल असू शकते, म्हणजे भालचंद्र नेमाडे ह्यांना आवडेल अशी कादंबरी लिहिणे किंवा दिलीप चित्रे ह्यांना आवडेल अशीच कविता लिहिणे. कुठलेही दडपण हे सृजनहत्येला बळकट करत असते.

कवितालिखाणामागे असलेली ही दडपणे त्या त्या मितिखंडाची असतील, तर केवळ कवितालिखाणच नव्हे, तर त्या त्या पिढीचे कवितालेखनही त्या दडपणाखाली येते. विशेषतः जेव्हा ही दडपणे नवतेऐवजी जूनतेलाच मदत करतात तेव्हा तो मितिखंड कचराच अधिक निर्माण करतो.

३

कुठलेही मितीक मग ते सृष्टीय असो प्रतिसृष्टीय असो वा चिन्हसृष्टीय असो, मितींनी बद्ध असते. कविता वा कलावस्तू हीही चिन्हसृष्टीय मितिक असल्याने काळ आणि अवकाश ह्यांनी बद्ध असते. त्यामुळे कुठलीही कविताशिलता (कलाशिलता) ही १) अवकाशशिलता आणि २) कालशिलता ह्यांनी युक्त असते. मानवी संवेदनशिलता आणि अवकाश ह्यांच्या संयोगाने अवकाशशिलता, तर मानवी संवेदनशिलता आणि काळ ह्यांच्या संयोगाने कालशिलता बनते. अवकाशशिलता आणि कालशिलता ह्या स्थितिशिल आणि गतिशील अशा दोन्ही घटकांनी बनलेल्या असतात. गतिशील घटक त्या त्या शिलतेला गतिमान ठेवत असतात. ही गतिशीलता आणि ह्यातून निर्माण झालेली गतिमानता त्या त्या अवकाशखंडाला व कालखंडाला नवे रूप देत असते. आपण ह्या

दोन्ही खंडांना मिळून मितिखंड म्हणू. ह्या मितिखंडाच्या नव्या रूपाला आपण नवता म्हणतो. ही नवता जूनतेला आव्हान देत असते, तर जूनता नवतेला आत्मसात करण्याची धडपड करत असते. नवता जूनतेचा नाश करायला टपलेली, तर जूनता नव्याला गिळंकृत करायला तळमळणारी. त्यातून काही वाङमयीन राजकारणे पण जन्मतात; म्हणजे नव्वदोत्तरी कविता ही हां हां म्हणता साठोत्तरीने गिळंकृत केली, तर ऐंशोत्तरी स्वतःच साठोत्तरीच्या तोंडात आराम करत जन्मली. संस्कारण करण्याची सारी संस्कारसाधने ही नेहमीच जूनतेच्या हाती असतात आणि हीच जूनतेची ताकद असते, तर सारे संस्कारण धुडकावण्याचे स्वातंत्र्य ही नवतेची शक्ती असते. संस्कारण आणि निःसंस्कारण (किंवा विसंस्कारण) ह्यांच्यातली ही लढाई सृजनशीलता जिवंत ठेवते.

ही लढाई प्रत्येक मितिखंडात लढली जाते. ज्या मितिखंडात नवता विजयी होते तिथे फुले अधिक येतात, तर जिथे जूनता विजयी होते तिथे कचरा अधिक जन्मतो.

४

भारतीयांनी जी दशमान पद्धत विकसित केली त्यातूनच सहस्त्रक, शतक आणि दशक असे मितिखंड जन्मले. वाङमयाच्या अभ्यासासाठी 'दशक' हा कालखंड जास्त सोयीस्कर पडतो. कारण तो अनेकांना सामावून घेतो आणि विशिष्टतेवर प्रकाशही टाकू शकतो. मराठी कवितेत तर ही दशकमान पद्धत फारच उपयुक्त ठरते.

१८९० - १९०० : केशवसूत.
१९०१ - १९१० : टिळक.
१९११ - १९२० : गोविंदाग्रज.
१९२१ - १९३० : रविकिरण मंडळ.
१९३१ - १९४० : बहिणाबाई चौधरी, ना. घ. देशपांडे, कुसुमाग्रज.
१९४१ - १९५० : बा. सि. मर्ढेकर, शरदचंद्र मुक्तिबोध, मनमोहन, पु. शि. रेगे.
१९५१ - १९६० : विन्दा करन्दीकर, सदानंद रेगे.
१९६१ - १९७० : दिलीप चित्रे, अरुण कोल्हटकर, भालचंद्र नेमाडे, ना. धो. महानोर, ग्रेस.
१९७१ - १९८० : नामदेव ढसाळ व दलित कविता अशोक नायगावकर, निरंजन उजगरे.
१९८१ - १९९० : भुजंग मेश्राम, अरुण काळे, दि. धों. कुलकर्णी, विवेक राजापुरे, अमर शेख.
१९९१ - २००० : सलील वाघ, मनोज जोशी, नितीन कुलकर्णी, सचिन केतकर.

मी स्वतःही १९८१-९० ह्या दशकाचाच कवी आहे. मराठी ही प्रकाशनाच्या बाबतीत साधारण एक दशक लेट आहे. त्यामुळे साठोत्तरी कवी हे प्रामुख्याने सत्तरोत्तरीत, सत्तरोत्तरी कवी हे ऐंशोत्तरीत, ऐंशोत्तरी कवी हे नव्वदोत्तरीत आणि नव्वदोत्तरी कवी हे दोनहजारोत्तरीत प्रकाशित झालेले आहेत किंवा त्या त्या दशकाच्या शेवटी प्रकाशित झाले आहेत. अर्थात दिलीप चित्रे, नामदेव ढसाळ, सलील वाघ वगैरे काही भाग्यवान लोक आहेत, पण ते अपवाद आहेत. अशोक नायगावकरासारखे तर काही दुर्दैवीच आहेत जे फारच उशिरा प्रकाशित झालेत. केशवसुतांनी एक दशक उशिरा प्रकाशित होण्याची सक्ती झेलली आणि तेव्हापासूनच ही सक्ती मराठी कवींच्या बोकांडी बसली आहे. (मला दुसऱ्या क. व्ही. ह्या संग्रहातही एक दशक उशिरा प्रकाशित होण्याची सक्ती झेलावी लागली आहे) हे इथे सांगण्याचे कारण असे की, ह्या लेखात वापरलेला मितिखंड हा शब्द त्या कलाकृतीचा सृजनकाळाचा मितिखंड सूचित करतो. प्रकाशनाचा नाही, अन्यथा अरुण कोल्हटकरांचा संग्रह सत्तरीनंतर प्रकाशित झाल्याने त्यांना सत्तरोत्तरी म्हणावे लागेल, पण आपण त्यांना तसे म्हणत नाही. कुठलाही कलावंत हा त्याच्या 'लिखाणा'त त्याचा मितिखंड परावर्तित करत असतो, त्याच्या कलाकृतीच्या 'प्रकाशनात' नाही.

५

कुठलेही मितिखंड जर आपण बारकाईने तपासले, तर आपल्या असे लक्षात येते की, त्यातील काही आक्रमणाचे, काही संपर्काचे, काही संक्रमणाचे, काही प्रस्थापनेचे तर काही स्थापनेचे असतात आणि ते मितिखंड, त्यातील आक्रमणशाली, संपर्कशाली, उत्क्रमणशाली, प्रसरणशाली, स्थित्यागत्यांसहित आपल्या कलेत प्रकट करणे तेही दडपण न घेता हे कलावंताचे काम असते.

मराठीत खालील मितिखंड ठळक मानता येतात.

१) पूर्वक्षे[illegible] = ज्ञानेश्वर चक्रधर.
२) पूर्व[illegible] → क्षेत्रियकडे = नामदेव, एकनाथ.
३) क्षे[illegible] = तुकाराम, रामदास.
४) क्षे[illegible] → पूर्वविशियकडे = १८२० ते १८५०.
५) पूर्व[illegible]शिय = १८५० ते १९२० फुले, केशवसूत.
६) पूर्वविशिय → विशियकडे = १९२० ते ४०.
७) विशिय = १९४०-५० मर्ढेकर, मुक्तिबोध.
८) विशिय → उत्तरविशियकडे = १९५१ ते १९६० करंदीकर.
९) उत्तरविशिय = १९६० ते १९८० चित्रे, कोल्हटकर, नेमाडे.
१०) उत्तरविशिय → पूर्वचिन्हीय = १९८१ ते १९९०.
११) चिन्हीय = १९९० ते २००५.

मराठीत १८२० ते १८५० ह्या संक्रमणी मितिखंडाची कविता नाही. त्यामुळे पेशवे जाऊन इंग्रजी राजवट कशी स्थिरावली हे आपणाला कळत नाही. इतकेच कशाला १८५० ते १८९० हा काळही वांझच आहे. पुढे १९२० ते १९४० हा मितिखंड वांझच आहे. ह्या काळात जे घडले ते फारसे कवितेत आले नाही. अपवाद काही प्रमाणात 'विशाखा' आहे. सर्वसाधारणपणे संक्रमणाचे जे जे मितिखंड आहेत ते ते मराठी कवींनी चुकवलेले आहेत. मराठीकरणाकडून पेशवाईकडे / पेशवाईकडून इंग्रजांकडे / इंग्रजांकडून भारतीय स्वातंत्र्याकडे वाटचाल करणारे स[illegible] काळींचे मितिखंड आपण हुकवले आहेत.

मराठी समाजाचे पेशवीकरण कसे झाले माहीत नाही, मराठी समाजाचे इंग्रजीकरण कसे झाले माहीत नाही, मराठी समाजाचे विशिकरण औद्योगिकीकरण कसे झाले माहीत नाही आणि आता मराठी समाजाचे चिन्हीकरण कसे झाले मराठी कवितेत पत्ता नाही. मराठी समाजाचे मराठीभाषीकरण झाल्यानंतर नामदेवासारखा महान कवी दिसतो. मराठीकरण पूर्ण झाल्यानंतर तुकाराम दिसतो. पेशवाईकरण झाल्यानंतर शाहीर दिसतात. इंग्रजीकरण झाल्यानंतर फुले, केशवसूत दिसतात. विशिकरण झाल्यानंतर मर्ढेकर, मुक्तिबोध दिसतात, तर स्वातंत्र्यानंतर उत्तरविशिकरण झाल्यानंतर देशी ग्रामीण दलित यांची मांदियाळी दिसते आणि चिन्हीकरण झाल्यानंतर सलील वाघ, मनोज जोशी, सचिन केतकर, नितीन कुलकर्णी (पुणे) अशी खणखणीत नव्वदोत्तरी पिढी दिसते. इतके

कशाला त्या त्या मितिखंडाचे पुढील मितिखंडात प्रचंड प्रसरणही दिसते. विशियतेचा प्रचंड आणि सृजनशील आविष्कार व विस्तार वसंत डहाके, विलास सारंग, नारायण सुर्वे, सदानंद रेगे यांच्या कवितांत दिसतो. उत्तरविशियतेचा असाच विस्तार दि. धों. कुलकर्णी, भुजंग मेश्राम, अरुण काळे, विवेक राजापुरे, रमेश इंगळे, रवींद्र इंगळे, गणेश विसपुते, नितीन रिंढे, नितीन कुलकर्णी-मुंबई, महेन्द्र भवरे आदी अनेक कवींत दिसतो.

ह्या सगळ्याला खणखणीत आणि एकमेव अपवाद कोणी कवी असेल, तर तो 'संत ज्ञानेश्वर' ह्यांचा. मराठीतील हा एकमेव कवी असा आहे की, ज्याने मराठीभाषीकरण पेलले आणि त्याला काही प्रमाणात कारणीभूतही झाला. ज्ञानेश्वरांना हे का शक्य झाले आणि नंतर ते का शक्य झाले नाही? (गद्यात ही किमया महानुभवी वाङमयाला साधली आहे) ज्ञानेश्वरांची दर्शनता, आध्यात्मिकता आणि कलावंतता ह्याला कितपत जबाबदार होती?

६

कुठल्याही संस्कृतीतील नवता किंवा जूनता ही दर्शनतेवर अवलंबून असते (दर्शनतेसाठी 'टीकाहरण' पान २८४-८५ हा ग्रंथ पाहा.) दर्शनता ही खालील संकल्पनांची व्यामिश्र जडणघडण आहे.

१) **वास्तवता :** भोवतालच्या सर्व वस्तूंचे मूळ सौष्ठव, मूळ आकार काय आहे ह्या वस्तूंची व्यवस्था किंवा संस्थात्मक स्वरूप काय आहे, त्यांच्या क्रिया कशा कोठे चालतात हे कलावंताला ज्ञात असावे लागते.

२) **क्रियाकारणता :** ह्या क्रिया का चालतात, ह्यामागच्या नेमक्या तृष्णा काय आहेत हे त्याला ज्ञात असावे लागते.

३) **तृष्णा :** ह्या क्रिया ज्या कारणामुळे किंवा तृष्णांमुळे चालतात त्यांचे रूप काय, ह्यातून कोणते भाव निर्माण होतात, हे त्याला माहीत असावे लागते.

४) **संस्कारणता :** ह्या क्रिया घडताना त्यांच्या आधीचे संस्कारण काय होते, त्याचा त्या वस्तूवर, मितिकावर (माणसावर) काय परिणाम आहे हे कलावंताला ज्ञात असावे लागते. संस्कारणाच्या (कंडीशनिंग) आकलनातून माणसाचा स्वभाव काय आहे आणि तसा तो का आहे ह्याचा पत्ता लागतो.

५) **विश्वकारणता :** हा जो सारा मितिकांचा तृष्णांचा अवाढव्य पसारा आहे त्यामागचे कारण काय, तो का चालतो, तो का आहे, कशासाठी आहे ह्या मूलभूत प्रश्नांना कलावंताला भिडावे लागते.

६) **नैतिकता :** वरील पाचही संकल्पना स्पष्ट झाल्यानंतर त्याला विश्वाची आपल्या माध्यमात व्यवस्था लावावी लागते, त्यासाठी तपशीलांची निवड करावी लागते. त्यांची मांडणी कशी करायची, त्यासाठी त्यांचे व्यवस्थापन कसे करायचे हे त्याला ठरवावे लागते. त्यासाठी एक मूल्यव्यवस्था त्याला निर्माण करावी लागते.

७) **कायापालटता :** विश्वाची व्यवस्था लावण्यासाठी अनेकदा तपशीलांचा, त्यांच्या संरचनेचा, त्यांच्या व्यवस्थेचा कायापालट करावा लागतो. त्यांचा आकार, त्यांचे सौष्ठव, त्यांचा दर्जा हे सारेच बदलावे लागते.

वरील सात गोष्टींतून कलावंतांची दर्शनता निर्माण होत असते. त्यातून तो संपूर्ण विश्व उलगडून ते पुन्हा एकदा नव्या व्यवस्थेच्या आधाराने त्याच्या माध्यमात मांडून दाखवतो.

हे सर्व तो कधी जाणीवपूर्वक करत असतो, तर कधी अजाणता. विशेषतः त्याच्या लेखनाविषयीचे चिंतन वरील सात गोष्टींशी निगडित असते आणि मग लिखाणात ते उत्स्फूर्तपणे अविष्कृत होते. लेखकाच्या लेखनाचा दर्जा / कलाकृतीचा दर्जा मूल्य हे वरील गोष्टीबाबत त्याने गाठलेल्या खोलीवर अवलंबून असतो. ज्या कलाकृतीचीदर्शनता भव्य आणि सखोल ती श्रेष्ठ आणि जिची दर्शनता उथळ ती उथळ असते. संक्रमणी मितिखंडात दर्शनता काहीवेळा चाचपडत असते आणि पूर्वस्थापनेत ती खोलवर जाते. स्थापन मितिखंडात ती अधिकाधिक भव्य, सखोल, व्यापक बनते.

७

हे जग सतत बदलत असते आणि जगणेही बदलत जाते. हा बदल सृजनशीलतेमुळे घडून येत असतो. सर्वसाधारणपणे दार्शनिक, वैज्ञानिक आणि संशोधक ह्यांना त्यांच्या प्रतिभेमुळे नवी सृजनता व दर्शनता दिसते आणि मग ही सृजनता व दर्शनता मानवी समाजात नवे सिद्धांत आणि नवी साधने ह्यांच्या रूपात मांडली जाते आणि त्यातून नवता जन्मत राहाते. ही सृजनता व दर्शनता समाजात अवतरली की, तिची दखल विचारवंत आणि कलावंत घेतात आणि मग नवीन विचारप्रणालींचा आणि कलाकृतींचा उदय व्हायला लागतो.

मराठीच्या सुदैवाने मराठीला सुरवातीला चक्रधर आणि ज्ञानेश्वर असे दोन महत्त्वाचे दार्शनिक लाभले (दार्शनिक म्हणजे ज्याला मोक्ष / मुक्ती / निर्वाण / ऋत / ताओ / केवल / ईश्वर प्राप्त होऊन जो स्वतः सत्य झाला आहे आणि जो इतरांसाठी त्या सत्याचे किंवा सत्यप्राप्तीमार्गाचे दर्शन मांडतो आहे. विचारवंतांना मोक्ष / मुक्ती / निर्वाण वगैरे प्राप्त झालेले नसते.) ह्या दोघांकडेही स्वतःचे दर्शन होते. मात्र, ज्ञानेश्वर हे कलावंतही असल्याने ह्या दर्शनतेला कलेतून मांडण्याची प्रतिभाही त्यांच्याकडे होती. त्यामुळे मराठीत सुरुवातीलाच दर्शनता आणि तिला थेट मांडणारी कलावंतता ज्ञानेश्वरांच्या रूपाने प्रत्यक्ष अवतरली. (चक्रधरांची दर्शनता ही अशी थेट आली नाही तिथे दार्शनिक वेगळा आणि कलावंत वेगळे झाले) आणि त्यामुळे आध्यात्मिक दलालांची निर्मिती होऊन ब्राह्मणीकरण झपाट्याने होऊन हे दर्शन फक्त विशिष्ट लोकांची मक्तेदारीही झाले). ज्ञानेश्वरांनी त्यांच्या दार्शनिक प्रतिभेमुळे आसपासची नवी वास्तवता, नवी क्रियाकरणता, नवी संस्कारणता, नवी विश्वकारणता, नवी नैतिकता सहजपणे पाहिली आणि नव्या कायापालटीचा (भाषिक तसेच काव्यात्मक) शोध लावून ती आपल्या कवितेतून व्यक्त केली. ज्ञानेश्वर हे अल्पवयातच निधन पावले. अन्यथा त्यांची दार्शनता ही निश्चितपणे नंतर सामाजिकतेकडे वळली असती (दलितांचा ज्ञानेश्वरावर जो आक्षेप आहे तो अज्ञानमूलक आहे. ज्ञानेश्वरांनी जे लिखाण केले त्यावेळी त्यांचे वय अवघे सोळा ते वीस होते. बाबासाहेब आंबेडकरांना ३३व्या वर्षांपर्यंत भारतातील ब्रह्मवादी औपनिषिदिक परंपरा ही जातिव्यवस्थेचे प्रश्न सोडवेल असे वाटत होते. जर विसाव्या शतकात तेहतीस वर्षांपर्यंत बाबासाहेबांना इथल्या जातीव्यवस्थेची गुंतागुंत संपूर्ण स्पष्ट झाली नव्हती, तर ती गुंतागुंत ज्ञानेश्वरांना वयाच्या विसाव्या वर्षी तेराव्या शतकात स्पष्ट व्हायला हवी होती, असे मानणे म्हणजे भारतातील सामाजिकतेविषयी फार बाळबोध आकलन मांडणे होय. उलट इतक्या कमी वयात संस्कृत विरुद्ध दंड थोपटणे महाक्रांतिकारक वाटते.)

ज्ञानेश्वरांनी आपली दार्शनिकता ही एकांगी केली नाही. त्यांनी संस्कृत ह्या मार्गीतून मार्गीयतेतील सगळे चांगले गुण सगळे चांगले पदर आत्मसात केले आणि त्याचा मराठी देशीयतेतील सगळ्या चांगल्या घटकांशी संकर केला. ज्ञानेश्वर हे केवळ देशियतेचे किंवा केवळ मार्गीयतेचे क्रियेशन

नव्हते. ते मार्गीयता, देशीयता, पोटीयता आणि जमातीयता ह्यांचे संपूर्ण अवधान बाळगणारे समग्र दर्शन समग्र क्रियेशन होते. काश्मिरी शैवागम असो किंवा नाथसंप्रदाय असो, विठ्ठल हे दैवत असो किंवा संस्कृतमधील गीता असो, ज्ञानेश्वरांनी आपले दरवाजे सदाच उघडे ठेवले आणि म्हणूनच त्यातून सशक्त वारकरी चळवळ जन्मली. देशीयतेचा फालतू बडीवार ज्ञानेश्वरांनी कधी माजवला नाही किंवा आताच्या इंग्रजी पोपटांप्रमाणे कधी संस्कृतची मार्गी पोपटपंचीही केली नाही. त्यांनी नेहमीच एक समतोल ठेवला आणि त्यातून एक भव्य आणि समतोल कवितालेखन जन्मले.)

भारतात भगवान बुद्ध आणि गुरू नानक ह्यांचा अपवाद वगळता कुणाचीच दर्शनता आध्यात्म ओलांडून सामाजिकतेत उतरली नाही. त्यामुळे रेड्याच्या तोंडून वेद वदवून जातीव्यवस्था जोपासणाऱ्या वैदिकांना रेड्याच्या रांगेत बसवणारे ज्ञानेश्वर सामाजिकतेबाबत मात्र फार काही करू शकले नाही. वारकरी संप्रदायाने जातीव्यवस्था मोडीतच काढायला हवी होती, पण ती काढली गेली नाही. (अजूनही संधी गेलेली नाहीच) त्यांच्या दर्शनतेची ही कमकुवत बाजू जिला त्यांचे वयही जबाबदार होते ही वारकरी चळवळीतही कायमच राहिली.

ह्या सगळ्याचा त्या मितिखंडाला मात्र फायदाच झाला. स्वतःचा अवकाश आणि काळ ज्ञानेश्वरांनी आध्यात्मिक संदर्भात पुरेपूर काव्यात व दर्शनात उतरवला. म्हणजेच ज्ञानेश्वरांना ही किमया साधली त्याचे सर्वात मोठे कारण त्यांची दर्शनता होती. नव्या दर्शनतेमुळेच नव्या संक्रमणाला ते सहज सामोरे जाऊ शकले आणि मराठी कवितेत हे संक्रमण अवतरले ज्ञानेश्वरांच्यानंतर. मात्र त्यानंतर कुठल्याही संक्रमण करणाऱ्या मितिखंडात असा नवीन दर्शनता घेऊन लिहिणारा कवी जन्मलाच नाही. परिणामी १८२० ते १८५०, १८५० ते १८९०, १९२० ते १९४० हे मितिखंड मराठीने हुकवले. ज्योतिबा फुले ह्यांनी १८५० ते १८९० हा काही प्रमाणात पेलला, पण ते मुळात कलावंतांपेक्षा पिंडाने विचारवंतच अधिक होते. त्यामुळे त्यांनी फारशा कविता लिहिल्या नाहीत. फुले केवळ कवीच असते, तर हे शक्य झाले असते; पण ते शक्य नव्हते.

ह्यामागे एक कारण कर्मठ देशीयता होते, म्हणजे मराठीतले नंतरचे संक्रमणकाल आपण पाहिले, तर ते प्रामुख्याने इंग्रजी राजवटीतले होते असे दिसते. अशावेळी इंग्रजी वाघिणीचे दूध त्या वाघिणीसकट पचवणारा कवी गरजेचा होता. मराठीला रवींद्रनाथ टागोरासारखा एकही कवी अशातऱ्हेचा लाभला नाही आणि परिणामी हे संक्रमणकाल हुकत गेले. संक्रमणकाळात नेहमीच मार्गी पचवण्याऐवजी मराठीने एकतर कर्मठ देशीयता स्वीकारली किंवा उथळ मार्गीयता स्वीकारली. (अलीकडे ७५-२००० मध्ये हिंदी चित्रपटांचा व सिरीयलसचा स्वीकार करून माणूस किती उथळपणे एखादी मार्गीयता स्वीकारू शकतो हे मराठी माणसाने दाखवून दिले आहे.) ह्या सगळ्याचा एकत्रित परिणाम नेहमीच भीषण झाला आहे आणि परिणामी मराठी कलांनी संक्रमणकाळ हुकवले आहेत.

आता प्रश्न असा आहे की, १९८० ते १९९० हा मितिखंड हा असाच हुकलेला मितिखंड आहे का? आणि २००५ ते २०२० हा मितिखंड आपण असाच हुकवणार आहे का?

८

कुठलेही संक्रमण कलाकृतीत अवतरण्यासाठी तीन गोष्टींची आवश्यकता असते.

१) संक्रमण समजून घेणारी दर्शनता.

२) दर्शनता समजून घेऊन मितिखंड व्यक्त करणारी कलावंतता.

३) दर्शनता आणि कलावंतता समजून घेऊन त्यांना व्यक्त करणारी अभिव्यक्तिता.

ह्यासाठी जे उपलब्ध स्रोत असतात ते पुढीलप्रमाणे :

मार्गी स्रोत : हे मार्गी संस्कृतीतून प्राप्त होतात.

देशी स्रोत : हे देशी संस्कृतीतून प्राप्त होतात.

पोटी स्रोत : हे पोटी संस्कृतीतून प्राप्त होतात.

जमाती स्रोत : हे जमाती संस्कृतीतून प्राप्त होतात.

१९८० ते १९९० ह्या कालखंडात जी महत्वाची कविता अवतरली ती आदिवासी कविता होती. ही कविता जमाती स्रोतावर अवलंबून होती आणि जमाती स्रोताचा आणि चिन्हसंस्कृतीचा ह्या काळात संबंधच आला नव्हता. (अद्यापही तो कितपत आला आहे हा प्रश्न आहे) त्यामुळे भुजंग मेश्राम आणि इतर आदिवासी कवी ह्यांना चिन्हीय संक्रमण व्यक्त करणे शक्यच नव्हते; किंबहुना तसे काही करणे ही आदिवासी संस्कृतीची कुचेष्टा आणि त्या संस्कृतीशी प्रतारणाच झाली असती. भुजंग मेश्रामसारखे प्रामाणिक कवी आपल्याच संस्कृतीशी अशी प्रतारणा किंवा तिची कुचेष्टा करणे शक्यच नव्हते. हीच अवस्था दलित कवींचीही आपणाला पोटी स्रोताबाबत दिसते.

१९८० ते १९९० ह्या दरम्यान जे संक्रमण झाले ते विलक्षण होते. ते ह्या काळात इतके सूक्ष्म होते की, अनेकांना ते दिसलेच नाही. मला आठवते, आम्ही आंतरराष्ट्रीय बुद्धिबळ स्पर्धा कोल्हापुरात आयोजित केली तेव्हा कोल्हापुरात प्रथमच खेळाचे थेट प्रक्षेपण आम्ही घडवून आणले होते (आम्ही म्हणजे कार्पोह चेस क्लब) लोकांना त्यावेळी तो चमत्कार वाटला होता किंवा ह्याच काळात पॉलिग्राफमध्ये संगणक अवतरला तिलाही असाच प्रतिसाद होता किंवा ह्याच काळात कोल्हापुरात आमचे मित्र मिलिंद कुलकर्णी ह्यांनी ग्रामीण भागातील पाण्याचा प्रश्न ओळखून पहिला भारतीय चिन्हसंस्कृतीय फ्ल्यूम तयार केला. (हिच्यावरची माझी जलयात्रा ही कविता क. व्ही. त आहे) तेव्हाही तो त्यांच्या आसपासच्या लोकांना विलक्षण वाटला होता. मात्र, कोल्हापुरात हे जे बदल घडत होते ते फार मोजक्या लोकांना कळत [illegible]. दि. धों. कुलकर्णीसारखे कवी ह्या बदलाकडे चक्क पाठ फिरवून [illegible]त. ही एका नव्या बदलाची नांदी आहे हे ह्यांच्या लक्षातच येत नव्हते. जिथे दखल घेणेही नव्हते तिथे त्यामागची दार्शनिकता, वैज्ञानिकता किंवा तंत्रज्ञानता कोण विचारायला जातोय? हे बदल जेव्हा घडत होते तेव्हा जिला आजची नव्वदोत्तरी पिढी म्हटले जाते ती एकतर शाळेत किंवा फार फार तर महाविद्यालयात शिकत होती, पण त्यामुळे झाले असे की, नव्वदोत्तरींनी हे सगळे बदल नव्वदनंतर झाले, असा कांगावा करून इतिहासाचा विपर्यास करायला सुरवात केली. वास्तविक १९८९ मध्ये जे उदारीकरण आले ते चिन्हसृष्टीच्या दबावामुळे. रशियात मार्क्सवाद कोसळल्याने चिन्हसृष्टी अवतरली नाही, तर रशियात चिन्हसृष्टी विशेषतः टी.व्ही. पोहोचल्याने तिथला मार्क्सवाद कोसळला. जागतिकीकरण उदारीकरणामुळे चिन्हसृष्टी अस्तित्वात आली नाही, तर चिन्हसृष्टीमुळे जागतिकीकरण आणि उदारीकरण अस्तित्वात आले. राजीव गांधींनी प्रथम संगणकीकरण खुले केले. मग उदारीकरण आले. नव्वदोत्तरीने नेमकी उलट मांडणी करून ऐशोत्तरी कालखंड पुरताच नाहीसा केला. कारण ह्या पिढीने प्रथम थेट जागतिकीकरण आणि उदारीकरण अनुभवले. त्यामुळे आधीचे चिन्ह सृष्टीकरण त्यांना दिसलेच नाही. परिणामी सगळी नव्वदोत्तरी कविता हे जागतिकीकरण आणि उदारीकरण घेऊनच अवतरली.

१९८० ते १९९० हा मितिखंड हा प्रामुख्याने केऑसचा कालखंड

म्हणून जगाच्या भूतकाळात अवतरला. सर्वच विचारसरणींचा ह्या कालखंडात मृत्यू झाला. सर्वच राजकीय पक्षांच्या आयडीयॉलॉजीचे ह्या मितिखंडात विघटनीकरण होऊ लागले. ह्या काळात केऑस आणि फ्रॅगमेन्टेशनला प्रचंड जोर चढला आणि काहींना तर त्याचा ज्वरच चढला. अनेकांना हा केऑस कळला नाही. त्यांनी केऑसचे रूपांतर कनफ्यूजनमध्ये केले. कनफ्यूजन वेगळे आणि केऑस वेगळा हेही अनेकांना कळले नाही. केऑसचे रूपांतर कनफ्युजनमध्ये झाले की, अराजक निर्माण होते आणि अराजक अपरिहार्यपणे हुकूमशाहीला निमंत्रण देते. हुकूमशाही ह्या अराजकाचा फायदा उठवून विचारप्रणालींचा मृत्यू घडवून आणते. परस्परविरोधी वैचारिक वावटळी निर्माण करून भावनात्मकता राजकीयतेच्या केंद्रस्थानी आणते आणि ह्या अराजकात हुकूमशाहीला पर्याय नाही, असा आभास निर्माण करून सत्ता बळकावते. हिंदुत्ववादी, तालिबानादी आणि खोमेनीवाद्यांनी नेमके हेच करायला ह्या मितिखंडात सुरवात केली.

Do I contradict myselt?
Yes I contradict myself
I an large, I contain multitudes
ह्या व्हॉल्ट व्हिटमनच्या ओळीत बदल करून मी म्हणेन,
Does Life contrdict Life
Yes Life contradicts LIfe
Life is a large chaos, It contains multities

हेच केऑसचे खरे स्वरूप असते आणि हा सगळा केऑस एकसंध समग्र पाहणे म्हणजेच 'दर्शन' होय आणि हा केऑस विघटित विस्कळीत तुकड्यात पाहणे म्हणजे कनफ्युजन होय. १९८० ते १९९० ह्या कालखंडात वारंवार केऑसचे रूपांतर कनफ्युजनमध्ये झालेले दिसते (कोलाहलचे रूपांतर गोंधळात झालेले दिसते.)

९

वास्तविक केऑस हा विश्वाचा स्वभाव आहे. भारतीय समाज हा तर स्वभावानेच केऑसी आहे. त्यामुळे भारतात कुठलाही बदल एकसारखा होत नसतो. अगदी अमेरिकेतही तो होत नसतो (अमेरिकेत आजही जवळ जवळ सहा बायकांपैकी एक बाई अल्पशिक्षित आहे हे इथे मुद्दाम सांगावेसे वाटते), पण ह्या केऑसकडे संपूर्ण पाहाणे शक्य असते. विशेषतः संक्रमणकाळात वावरणाऱ्यांना तर असे संपूर्ण पाहाणे फारच आवश्यक असते. अन्यथा कनफ्युजन तयार होते. उदाहरणच द्यायचे तर आपणाला आल्वीन टॉफलरचे देता येईल. जीवनाकडे संपूर्ण पाहिले, तर आपणाला विश्व, सृष्टी, प्रतिसृष्टी आणि चिन्हसृष्टी ही जीवनातली चार वृहतजाले दिसतात. त्यातील विश्वामुळे आध्यात्म आणि धर्म दोन्ही अस्तित्वात येतात, पण अमेरिकन संस्कृतीच्या भूतकाळाकडे आपण नजर टाकली, तर आपणाला त्यात एकही दार्शनिक दिसत नाही. त्यामुळे तिथे धार्मिक विचारवंत खूप, पण दार्शनिक एकही नाही. त्यामुळे कळत-नकळत टॉफलरने हाच वारसा पुढे मिरवला आणि तीन वेवजची थेरी मांडली. हे तिन्ही वेवज अनुक्रमे पहिला सृष्टीय, दुसरा प्रतिसृष्टीय आणि तिसरा चिन्हसृष्टीय आहे. त्याला त्या आधीचा सर्वात महत्त्वाचा विश्विय दिसलाच नाही. त्यामुळे अमेरिका ज्या वेवमुळे संकटात सापडणार होती त्या विश्विय वेवची त्यातून निर्माण होणाऱ्या इस्लामी धार्मिक दहशतवादाची कसलीही कल्पना त्याला आली नाही आणि केऑसचे संपूर्ण आकलन हुकले आणि कनफ्युजन तयार झाले. हीच गोष्ट चीनबाबत आहे. टॉफलरने प्रतिसृष्टीय वेवचे सर्व श्रेय हे युरोपच्या पदरात टाकले. वास्तविक ह्या वेवची खरी सुरवात चीनने केली. होकायंत्र, रोगप्रतिबंधक लस, कागद, चलन, अधिकारी वगैरे अनेक गोष्टी प्रथम चायनात जन्मल्या आणि तिथून त्या युरोपात गेल्या, पण टॉफलरला त्या दिसल्या नाहीत. त्यामुळे चायना हा प्रचंड आर्थिक शक्ती म्हणून उदयाला येईल ह्याची संपूर्ण कल्पना त्याला सुरुवातीला आली नाही. १९६५ नंतर अमेरिकेत अवतरलेल्या चिन्हसृष्टीय विचारवंताची ही अवस्था, तर १९८० मध्ये भारतात अवतरलेल्या चिन्हसृष्टीबाबत भारतीय विचारवंतांची काय अवस्था असेल? ह्या कालखंडात भारतात वैज्ञानिक, संशोधक नव्हते. होते ते अमेयुरोची नक्कल करणारे किंवा अनुकरण करणारे तंत्रज्ञ! चिन्हसृष्टीबाबतचे कसलेही मूलभूत संशोधन ह्या काळात भारतात झालेले नाही. त्यामुळे त्याचा पडसाद उमटणे शक्य नव्हते.

ह्या सर्व परिस्थितीत एकच उपाय असतो, तो म्हणजे मार्गी स्रोतातून आयात करणे आणि इथेच मराठीची विशेषतः मराठी साहित्याची गोची झाली. नेमक्या ह्याच मितिखंडात साठोत्तरी लोकांची देशीयतेची संकल्पना प्रचंड प्रभावी झाली. ह्याच कालखंडात मुंबई चिन्हीय बनत होती आणि मुंबईतील कवी मात्र देशीयतेच्या प्रभावाखाली होते. देशीयतेच्या ह्या प्रभावामुळे मार्गीयतेशी संबंध येऊन जे नवे मार्गीयता पचवणारे दर्शन उदयाला यायला हवे होते ते मराठी साहित्यात आलेच नाही. ह्यात भरीस भर म्हणून मुंबईतील कवी जे साधारणतः मार्गीसाठी खुले असतात तेही देशीयतेच्या तंबूत दाखल झाले. अगदी अरुण कोलटकरासारखा कवीही देशी झाला. त्यामुळे दिलीप चित्रे, अरुण कोलटकर हे वारकरीकडे वळले. जिथे मुख्य दिग्गजच देशी झाले तिथे विवेक राजापुरेसारखे कवी जे चित्रे कोलटकरांच्या प्रभावाखाली होते ते नव्या मार्गीयतेकडे वळणे अशक्यच होते. ह्याचा परिणाम असा झाला की, मुंबईतील देशोत्तरी कविताही साठोत्तरीचाच विस्तार करत राहिली.

म्हणजेच ह्या कालखंडात चिन्हीय दर्शनतेचा अभाव होता. कारण चिन्हसृष्टीच्या आगमनाकडे लक्ष नव्हते आणि मार्गीयतेकडे वळावे असे वाङ्मयीन दडपणही नव्हते. कारण देशीयता हीच ह्या काळात कलावंतपण जोपासत होती, म्हणजेच संक्रमण पेलण्यासाठी आवश्यक असणारी दर्शनता आणि कलावंतता ह्या दोन्ही गोष्टी मुळातच ह्या संक्रमणापासून तुटल्या होत्या. ह्याचा परिणाम असा झाला की, ऐंशोत्तरीने काळाने सोपवलेल्या

१) मार्गी स्रोताची संपूर्ण आयात करणे.

२) ज्ञानेश्वरांप्रमाणेच ह्या मार्गी स्रोतांचे देपोज स्रोतांशी जनुकमिलन घडवणे आणि त्यातून निर्मिती करणे.

ह्या दोन्ही जबाबदाऱ्या पार पाडल्याच नाहीत.

जेव्हा दर्शनता आणि कलावंतता ह्या दोन्हीतून नवता निर्माण होण्याची शक्यता नाहीशी होते तेव्हा अभिव्यक्तिता ही एकमेव शक्यता उरते. अनेकदा अभिव्यक्ततेत घडलेल्या अपघातांमुळे नवतेविषयी काही सापडून जाते आणि कलावंत मग नव्या दर्शनतेकडे वळतो. ऐंशोत्तरीत हेही घडले नाही ह्याचे कारण ह्या काळात कलेविषयी आणि कलाकृतीविषयी निर्माण झालेल्या धारणा होत. ह्या धारणा साठोत्तरीने प्रचलित केल्या आणि त्या ऐंशोत्तरीच्या बोकांडी बसल्या. भालचंद्र नेमाडे, दिलीप चित्रे, अरुण कोलटकर, नामदेव ढसाळ हे सारेच ह्या धारणेचे वारकरी होते. ह्या धारणा पुढीलप्रमाणे होत्या.

१) सगळे एकत्र आणि एकात्म आणि सतत अविच्छेद्यच असतं हे तर कवितेचं मूळतत्त्व आणि म्हणून तर लसूण असतो. (चाव्या दिलीप चित्रे बावीस)

२) संवेदनाचे सरळ भाषांकन करणे, भापेला सतत कवितेच्या सार्वभौमत्व भान देणे (नेमाडे, कवितेनंतरच्या कविता दिलीप चित्रे ह्याचे ब्लर्व (हेच पुढे चंद्रकांत पाटील, ना. धो. महानोर संपादित पुन्हा एकदा कवितात मांडतात.)

३) कवितांच्या संख्यापेक्षा कवितांची गुणवत्ता महत्त्वाची. प्रत्येक कविता चित्रासारखी असायला हवी (नेमाडे-टीकास्वयंवरचे हे सार (कवितेबाबतचे)

४) 'अचूक', 'मोजके', 'ढळढळीत शब्द रचना'(अरुण कोलटकरांचे लेखनतंत्र.)

साठोत्तरीच्या ह्या धारणेने कवितेचे कवितेच्या भाषेचे एक स्वयंभूपण निर्माण केले, पण त्यातून मोजक्या महत्त्वाच्या आणि चांगल्याच कविता लिहिण्याचा अट्टाहास निर्माण झाला, पण त्यामुळे कवितेबाबत रिस्क घेण्याची प्रवृत्ती आटली. आता ह्या ज्या साठोत्तरीच्या धारणा आहेत किंवा साठोत्तरीचे हे काव्यशास्त्र आहे ते कुठून आले? माझ्या मते साठोत्तरीपुढे एज्रा पाऊंड यांच्या A Retrospect (Of Imagism) ह्या निबंधाचा आदर्श होता. ह्या निबंधातल्या काही ओळी मी देतो (A Retrospect - Literary Essays pf Ezra Pand Ed. TS. Eliot Pages 3 to 14 Faber And Faber 1974)

In the spring of Summer of 1912 HD (Hilda Doolittle) Richard Aldington and myself decides that we were agreed upon the three principles following.

1) Direct treatment of the thing whether subjective or objective (म्हणजे वस्तूसंवेदनाचे सरळ भाषांकन).

2) To use absolutely no word that doesn't contribute to the presentation (फालतू शब्दाचा वापर नको. मोजक्या आवश्यक शब्दांचाच वापर.)

3) As regarding rhythm : to compose in the sequence of the musical phrase, not in sequence of a metronome.

ह्या तिन्ही तत्त्वांचा साठोत्तरीवर किती प्रभाव आहे हे स्पष्टच आहे. ह्या निबंधातील आणखी काही सूत्रे पुढीलप्रमाणे :

An image is that which pesents an intellectual and emotional complex in an instant of time (रा. नेमाडेंना हेच अद्वैत रा. चित्रे ह्यांच्या कवितेत आढळले आहे.)

It is better to present one Image in a lifetime than to produce volumnious work (नेमाडेंचे हे आवडते सूत्र (लेखक संपूर्ण आयुष्य देऊन एक शैली निर्माण करत असतो वगैरे.)

The immediate necessity is to tabulate A LIST OF DONT'S for beguiner. To beguin with, consider the three propositions (demanding direct treatment, economy of works and the sequence of musical phrase) not a dogma, never consider anything as dogma-but as the result of long contemplation which even if it is some one else's contempiation may be worth consideration.

Use no superfluous word, no objective which dosen't reveal anything.

Do no retell in mediocre verse what has already been done in good prose (दिलीप चित्रेंचे हे एक सूत्र)

What the expert is tired of today the public will be tired of tomorrow.

Don't immagine that the art of poetry is any simple than the art of music.

Use either no ornament or good ornament.

भालचंद्र नेमाडे ह्यांनी आयुष्यभर केवळ एज्रा पाऊंडची री ओढली, तर अरुण कोलटकर ह्यांनी वरील गोष्टीचे कवितेत प्रत्यक्ष दाखवून ठोकून ठाकून कविता लिहिली आहे. ह्याचा परिणाम असा झाला की, ऐंशोत्तरी कवींनी नवीन अनुभवांना वरील पद्धतीने सामोरे जाण्यात जी रिस्क होती ती घेणे अवघड बनले. कारण नवता प्रथम कधीही वरील धारणांचे पालन करू शकत नाही. विशेषतः तुम्ही जेव्हा नवीन संक्रमण काळातून जात असता तेव्हा तर वरील तत्त्वे खुंटीला टांगूनच तुम्हाला त्या अनुभवांना भाषांकित करावे लागते. ह्यातून अनेकदा वाईट कविता निर्माण होतात. (ज्ञानेश्वरी ही कविता म्हणून वाईटच आहे. दर्शन म्हणून छान आहे.) पण हा धोका पत्करण्याशिवाय पर्याय नसतो. कारण तुमची संस्कृती जशी चाचपडत असते तसे तुम्हीही चाचपडत असता (फुल्यांच्या कवितेत तर हे तीव्रतेने जाणवते. केशवसुतातही जाणवते). अशावेळी संक्रमण काळातल्या कवींनी एक गोष्ट लक्षात घ्यायची असते ती म्हणजे कलेचे क्षेत्र म्हणजे काही क्रिकेटची सरासरी नव्हे की, ज्यात किती सामन्यात तुम्ही सरासरी किती धावा केल्या हे महत्त्वाचे असते. कलेच्याक्षेत्रात तुम्ही किती खेळ्या खेळल्या ह्यापेक्षा किती चांगल्या खेळ्या खेळल्या हे महत्त्वाचे असते. संपूर्ण आयुष्यात ठोकूनठाकून शंभर चांगल्या कविता लिहिण्यापेक्षा सृजनाच्या उर्मीत हजार कविता लिहून त्यातील तीनशे जरी चांगल्या निपजल्या तरी त्या चांगल्या तीनशे कविता महत्त्वाच्या असतात. उरलेल्या सातशे तुमच्या सिलेक्टेड वर्क्समधून हळूहळू आपोआपच गायब होतात. नवीन अनुभवांना पकडणे हे एक चॅलेंज असते. त्यात कविता फसण्याचा धोका असतो. कवीनी हा धोका पत्करायलाच हवा. एखाद्या नवीन अनुभवावर काहीच न लिहिण्यापेक्षा वाईट कविता लिहिणे हे कवीच्या दृष्टीने फायद्याचे असते. विशेषतः तुम्ही जेव्हा संक्रमण काळात किंवा संक्रमण अवकाशात किंवा स्वतःच संक्रमणावस्थेत असता तेव्हा हा धोका पत्करावाच लागतो.

सर्वसाधारणपणे संक्रमणावस्थेनंतर जी पिढी उदयाला येते ती एज्रा पाऊंडच्या वरील तत्त्वांचा हमखास पुरस्कार करते. साठोत्तरी कविता, तर १९२०-१९४० व १९४० ते १९६० ह्या दोन मितिखंडांनंतर लिहित होती. त्यामुळे तिने वरील तत्त्वांचा पुरस्कार करणे नैसर्गिकच होते, पण हा पुरस्कार संक्रमणावस्थेला फलदायी नसतो. मी स्वतः ऐंशोतरी कवी (कदाचित शेवटचा) असल्याने माझा तरी अनुभव हेच सांगतो. त्यामुळेच ऐंशोत्तरीने साठोत्तरीची वरील तत्त्वे फेकायला हवी होती (खुद्द एज्रा पाऊंडने जेव्हा ती मांडली तेव्हा संक्रमणावस्था संपून आधुनिक कवितेची दुसरी अवस्था सुरू झाली होती. जो काही धोका पत्करायचा होता तो व्हॉल्ट व्हिटमन वगैरे प्रभुतींनी पत्करला होता), पण ऐंशोत्तरीला ही तत्त्वे फेकता आली नाहीत. परिणामी 'अभिव्यक्तिता'द्वारे हा मितिखंड अवतरण्याची शक्यताही संपली आणि आज निर्विवादपणे आपण मराठी कवितेने हा मितिखंड हुकवला असे विधान करता येते. (मी जो प्रयत्न केला तो अत्यंत तोकडा होता हे मला माहीत आहे). संक्रमण मितिखंड चुकवायचा वारसा आमच्या पिढीने राखला ही दुर्दैवाची गोष्ट खरी, पण ह्याचा नव्वदोत्तरी पिढीने मात्र प्रचंड फायदा उठवला. मर्ढेकर, करन्दीकरांना जो फायदा मिळाला तोच ह्यांनाही मिळाल्याने ही पिढी जोरदार घोडदौड

करणार हे स्पष्टच दिसते, पण माझा अंदाज चुकला नाही, तर दोन हजारोत्तर पिढी ही साठोत्तरी पिढीसारखीच विलक्षण कामगिरी करण्याची शक्यता आहे. विशेषतः २००५ च्या आसपास कविता लिहायला लागेल आणि २०१० नंतर जी प्रचंड डॉमिनेट करेल अशी ही पिढी असेल. मला प्रश्न पडलाय की ही पिढी माझ्या ऐंशोत्तरी पिढीला माफ करेल का? साठोत्तरीने १९२०-४० ह्या काळातील रविकिरण पिढीला कधीही माफ केले नाही आणि हा मितिखंड का हुकला ह्याचेही कधी परीक्षण केले नाही. त्याहून दुर्दैवाची गोष्ट रवीकिरण पिढीला आपण मितिखंड हुकवला ह्याचे कधी भानच आले नाही, किंबहुना मराठीने अशा प्रकारचे आत्मपरीक्षण नेहमीच टाळले. नंतरच्या समीक्षकांनाही संक्रमण खंडाच्या कवींची गोची कधीच कळली नाही आणि ज्ञानेश्वर हे किती मोठे प्रकरण होऊन गेले आणि त्यांनी संक्रमणाचा कसा आविष्कारकेला ह्याची नीट उकल आजतागायत कुणी केली नाही. मुळात ह्या देशात मार्गी संस्कृतीचे त्यामुळे निर्माण होणाऱ्या संक्रमणाचे परखड परीक्षण करण्याची तसदीच कुणी घेत नाही. कारण मार्गी हीच ह्या देशाची मुख्य संस्कृती असा आभास निर्माण करण्यात मार्गी नेहमीच यशस्वी होत आलीये. प्रथम वैदिक, नंतर इस्लाम, नंतर इंग्लिश आणि आता अमेरिकन शैली मार्गीरूपात अवतरत आहे. १९८०-९० हा मितिखंड ही अमेरिकन मार्गी अवतरण्याचा आणि त्यातून निर्माण झालेल्या संस्कृती संक्रमणाचा मितिखंड होता आणि हा मितिखंड माझ्या पिढीने हुकवला. ह्याला कारण ह्या कालखंडावर ज्या विचारसरणीचा प्रभाव होता तीच मुळात अमेरिकाविरोधी होती.

१९८०-९० हा कालखंड आपण पाहिला, तर तो प्रामुख्याने डाव्या विचारसरणीचा कालखंड आहे. म्हणजे ह्या कालखंडातील सर्व प्रमुख कवी भुजंग मेश्राम, अरुण काळे, अरुण म्हात्रे, विवेक राजापुरे, दि. धो. कुलकर्णी, सुहास एकसंबेकर वगैरे सर्वच समाजवादी कवी आहेत आणि त्यामुळे ह्या लोकांचा अमेरिकेकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन संशयपूर्ण होता. त्याचा परिणाम असा झाला की, अमेरिकेतून येणारे सर्वच दुर्लक्षनीय झाले आणि कळत-नकळत त्यामुळे येऊ घातलेल्या चिन्ह संस्कृतीकडे दुर्लक्ष झाले आणि पुढे जेव्हा चिन्हसंस्कृती पूर्णच अवतरली तेव्हाही ह्यांनी तिला 'आक्रमण' मानले. डाव्या विचारसरणीचा तो परिणाम होता. त्यामुळे १९९५ नंतर हे लोक जागे व्हायला लागले तेव्हा १९८०-१९९० हा मितिखंड हुकला होता आणि नंतर हा बदल समजून घेण्याऐवजी ह्या बदलाबाबत केवळ प्रतिक्रियावादी लेखन ह्या लोकांनी केले. त्याचा परिणाम असा झाला की, चिन्हीयतेबाबत ऐंशोत्तरी कालखंड हुकलाच, पण नव्वदोत्तरीवर फारसा खोल ठसा हे लोक उमटवू शकले नाही आणि नव्वदोत्तरीत उदयाला आलेल्या नवीने पिढीने ह्या कालखंडावर आपले ठसठशीत छाप उमटवली.

१९८० नंतर आणखी एक गोष्ट घडली ती म्हणजे प्रसारमाध्यमांचा प्रभाव वाढला ह्याचा अप्रत्यक्ष परिणाम असा झाला की, ऐंशोत्तरीवाल्यांनी लोकप्रियता हे पाप मानले नाही. कविता जनमानसात न्यावी ही इच्छा इतक्या व्यापक स्वरूपात ह्यापूर्वीच्या कालखंडात नव्हती. कदाचित इलेक्ट्रॉनिक मिडियामुळे साहित्य जनमानसातून कायमचे बाहेर फेकले जाईल अशी भीती त्यामागे होती. साहित्य हे आपोआपच झिरपेल ह्यावर ऐंशोत्तरींचा विश्वास नव्हता. ह्यामुळे ऐंशोत्तरीने पब्लिकमध्ये उतरण्याचे सगळे प्रयोग केले. अगदी मराठी कवितेच्या गाण्याच्या भेंड्यादेखील ऐंशोत्तरी खेळले आहेत. त्यामुळे काही विलक्षण गोष्टीही घडलेत. संपूर्ण भारतात १९८०-९० चा मितिखंड हा गझलेचा मितिखंड म्हणून ओळखला जाईल. गझलेच्या आकृतिबंधाखालून अरुण म्हात्रे, अशोक बागवेपासून दि. धो. कुलकर्णी, श्रीधर तिळवेपर्यंत जवळ जवळ प्रत्येक ऐंशोत्तरी कवी गेला आहे. ह्या काळात बहरलेल्या कॅसेट संस्कृतीचा हा अप्रत्यक्ष दबाव होता. जणू कविता लोकांपर्यंत पोहोचविण्याचा गझल लेखन, वाचन, गायन हा एकमेव मार्ग होता. नव्वोदत्तरीने मात्र हा फॉर्म हाताळला नाही. विशेषतः मुख्य कवींनी (सचिन केतकर, नितीन कुलकर्णी, मनोज जोशी वगैरेंनी) साठोत्तरीने मराठी गझलेचा नेहमीच द्वेष केला. विशेषतः चित्रे-कोलटकर पंथियांनी आणि नव्वदोत्तरी ही ह्यांच्या प्रभावाखाली असल्याने नव्वदोत्तरींनीही ऐंशोत्तरीने मात्र साठोत्तरी म्हणजे केवळ लघुनियतकालिक वा दलित कवी हे समीकरण कधीही स्वीकारले नाही. त्यांनी साठोत्तरीमध्ये सुरेश भटांसारख्या सौंदर्यवादी आणि ग्रेससारख्या उत्तरसौंदर्यवादी कवींचाही समावेश केला आणि त्यांनाही मनापासून दाद दिली. ह्याचा परिणाम असा झाला की, बहुतेक ऐंशोत्तरीवाल्यांचे संस्करण हे अत्यंत धेडगुजरी झाले. त्यामुळे ऐंशोत्तरी कवितेत प्रज्ञा लोखंडेसारखी कमिटमेन्ट मानणारी कवयित्रीही अचानक रोमॅण्टिक होताना दिसते. अरुण म्हात्रे, प्रमोद कोपर्डे वगैरेबाबत तर हा धेडगुजरेपणा उत्कर्षाला पोहोचलेला दिसतो. ग्रेस, सुरेश भटांचे लघुनियतकालिक दलित कवी ह्यांच्याबरोबर होणारे रिमिक्सिंग हे ऐंशोत्तरीचे एक मुख्य वैशिष्ट्य मानता येईल. ह्या रिमिक्सिंगमुळे एक रिमिक्स संवेदनशीलता उदयाला आली आणि तिने चिन्हीय संक्रमणाकडे पूर्ण दुर्लक्ष केले. ही रिमिक्स संवेदनशीलता नव्वदोत्तरी कवीतही प्रबळ होण्याचा धोका जाणवत आहे. ह्याचे उत्तम उदाहरण मंगेश काळे ह्याची कविता आहे. रिमिक्स संवेदनशीलता मंगेश काळेच्या कवितेत परमोच्च पातळीला पोहचली आहे. किशोर कदम, मनोज पाठक वगैरे आणखी काही बळी. सत्तरोत्तरीमध्ये नामदेव ढसाळ वगैरे दलित कवी वगळता ही रिमिक्स संवेदनशीलता डॉमिनेट होती (दशकाचे कवी). ऐंशोत्तरीमध्ये ती सर्वात जास्त प्रभावी झाली. ह्याला अपवाद होती ती फक्त ऐंशोत्तरी दलित कविता. कारण एकतर दलित कवितेची संवेदनशीलता ही सत्तरोत्तरी होती ती ताजी होती. त्यामुळे ह्या सत्तरोत्तरी संवेदनशीलतेशी जुळवून घेत भुजंग मेश्राम, अरुण काळे, महेंद्र भवरे ह्यांनी नव्या जोमाने कविता लिहिली. ह्या सर्वांची आंबेडकरवादाशी असलेले कमिटमेन्टही ढसाळाइतकीच तीव्र होती. त्यामुळे दलितेतर कवीत शिरलेले वैचारिक अराजक ह्यांच्यात शिरले नाही किंवा आंबेडकरवाद ही विचारप्रणाली आजही सर्व प्रश्नांची उत्तरे देऊ शकते ह्या श्रद्धेमुळे ह्यांनी विचारप्रणालीचा मृत्यूही स्वीकारला नाही. माझ्यासारख्याला त्यांची ही श्रद्धा अंधश्रद्धा वाटली तरी आजही ह्या लोकांची आंबेडकरवादावरील श्रद्धा रत्तीभरही ढळलेली नाही आणि त्यांच्या ह्या श्रद्धेनेच त्यांना रिमिक्स संवेदनशिलतेपासून वाचवले.

१९८०-९० हे दशक मंडलवादाचे 'नाही रे' वर्गाचे आणि ह्या वर्गातील कवींचे होते. ह्या काळातील दि. धो. किंवा विवेक राजापुरेही नाही रे शी कमिटेड होते हे जवळ जवळ सर्वच दोन वेळच्या पोटापाण्यासाठी झुंजत होते. दोन वेळच्या पोटाची भ्रांति असताना काम्प्युटर, टी. व्ही.वगैरे चिन्हवस्तूंचा विचार करणेही अशक्य. त्यामुळे ह्या कालखंडातील सर्व मार्क्सवादी, आंबेडकरवादी आणि स्त्रीवादी कवी हे मंडलवादाला पूरकच वागत होते. ह्या कालखंडातील अरुण काळे, महेन्द्र भवरे वगैरे ह्यांच्या वैयक्तिक आयुष्यातच अशा काही झुंजी होत्या की, चिन्हसृष्टीवादी कवितेची ह्यांच्याकडून अपेक्षा करणे हेच मुळात अमानुषपणाचे लक्षण होते, म्हणजेच धेडगुजरी रिमिक्स संवेदनशिलता आणि ही मंडलवादी संवेदनशिलता ह्या दोन्हीमुळे सुप्तावस्थेत असलेल्या

सत्याचं मुख लपलेल आहे हे पात्र 'डिजिटली सिम्युलेटेड' व्हर्च्युअल पात्र आहे.

असं म्हणतो तेव्हा आपण मूलभूतपणे हा काही नवीन विचार आहे का हा प्रश्न उपस्थित होतो. मला श्रीधर हा बुद्धापेक्षा बॉदलीआरच्या अधिक जवळ आहे असं वाटतं.'' इथे सचिनने मायावाद आणि व्हर्च्युअल रिॲलिटीची सांगड घातली आहे. म्हणजे नव्वदोत्तरीने देशी आणि मार्गीचा संकर करण्याची सुरुवात केली आहे, पण ही जबाबदारी नीट पार पाडली गेली आहे का?

खरेतर मायावाद म्हणजे विश्व ही पातळी सत्य आणि सृष्टी, प्रतिसृष्टी आणि चिन्हसृष्टी मिथ्या मानणे होय, पण जर आपण संपूर्ण नजर टाकली, तर ही प्रवृत्ती फक्त भारतीयांत आढळते का? ती सर्वत्र आढळते. ती कोष्टकरूपात पुढीलप्रमाणे मांडता येते.

दर्शन /तत्वज्ञान	सत्य	मिथ्या
मायावाद/	विश्व	सृष्टी, प्रतिसृष्टी, चिन्हसृष्टी
जडवाद	सृष्टी, प्रतिसृष्टी, चिन्हसृष्टी	विश्व
निसर्गवाद	सृष्टी, विश्व	प्रतिसृष्टी, चिन्हसृष्टी

आता आपण जर जडवाद्यांना विचारले, तर ते विश्व, ब्रह्म वगैरे अस्तित्वातच नाही असं म्हणतील, तर शंकराचार्य केवळ ब्रह्म किंवा विश्व सत्य मानतात. निसर्गवाद्यांना तर फक्त सृष्टीच आणि त्यातील काहीना विश्व सत्य वाटते आणि ते प्रतिसृष्टीकडे आणि चिन्हसृष्टीकडेही पाठ फिरवतात. ही जी मिथ्या मानण्याची प्रवृत्ती आहे ती जगभरच आढळते आणि ती सामाजिकतेत उतरली की माणसेही मिथ्या वाटू लागतात आणि मग त्यांना साधनात रूपांतरित करून त्यांचे काहीही केले, त्यांना गुलाम किंवा ह्यूमन बॉम्ब बनवले तरी चालू शकते. आपण अस्पृश्यांना आणि आदिवासींना असेच जवळ जवळ मिथ्या मानले होते. ह्या मिथ्यावादाचेच एक टोक चिन्हवाद आहे. चिन्हवादात सर्वच काही चिन्ह असे मानले जाते. परिणामी प्रत्यक्ष माणसांनी लढवलेले गल्फ वॉरही चिन्हयुद्धात रूपांतरित होते आणि मग ब्रॉद्रीलार्दसारखे हायपररिॲलिटीचा विचार करणारे लोक चिन्हसृष्टीला इतके शरण जातात की, ते सृष्टीय घटनांनाही चिन्हसृष्टीय घटना मानू लागतात. १९८० नंतर चिन्हसृष्टी इतकी प्रभावी झाली की, युद्धात प्रत्यक्ष माणसे मरत असताना बॉद्रीलार्दसारखे लोक त्यांना चिन्हवस्तू मानायला लागले. हे अवधान गमावल्याचेच लक्षण होते, पण दुर्दैवाने हे अवधान केवळ विचारवंतांनी नव्हे, तर माणसांनीच गमवायला सुरवात केली. जो ड्रॅक्युला केवळ वाङ्मयीन नायक होता त्याला १९७० नंतर अमेरिकेत प्रत्यक्ष अनुयायी भेटले व त्यातील काही प्रत्यक्ष स्वतःला ड्रॅक्युला समजू लागले. भारतात तर रामासारखा वाङ्मयीन नायक प्रत्यक्षाहून उत्कट झाला.

शंकराचार्यांच्यावेळी हायपररिॲलिटी फारशी प्रभावी नव्हती, पण शब्द प्रभावी होतेच, पण तरीही त्यांना बॉद्रीलॉर्दच्या जवळ बसवणे हे चूकच नव्हे, तर विपर्यास होता. ब्रॉदीलार्द हा सृष्टी प्रतिसृष्टी ह्यांनाही चिन्हसृष्टीत रूपांतरित करतो आणि त्यांचेही विश्लेषण चिन्हविश्लेषणाच्या कक्षेत आणतो. शंकराचार्यांना असल्या रूपांतरापेक्षा प्रत्यक्ष विश्वाला किंवा ब्रह्माला उपलब्ध होण्यातच रस होता. जेव्हा शंकराचार्य ब्रह्म, सत्य, जग, मिथ्या म्हणत तेव्हा ते ब्रह्मात उभे होते, तर बॉद्रीलार्द जेव्हा गल्फवॉर डिजिटली सिम्युलेटेड म्हणतो तेव्हा तो चिन्हसृष्टीत उभा होता.

मार्गी स्त्रोताची (बॉद्रीलार्दकडून प्राप्त झालेल्या) देपोज स्त्रोताशी जनुकमेलन घडवताना किती घोळ होतात त्याचे उदाहरण म्हणजे सचिन केतकर ह्याचे हे विश्लेपण, पण तरीही नव्वदोत्तरीने निदान असा प्रयत्न केला आहे हेही काही कमी नव्हते. जी जबाबदारी ऐशोत्तरीची होती ती नव्वदोत्तरीने पेलायला का सुरुवात केली? ह्याचे साधे सरळ कारण ऐशोत्तरीने हे आव्हान पेलले नाही हेच आहे. नव्वदोत्तरीतला सचिन केतकर हा इतका कसा गडबडला, तर त्याचे उत्तर नको तितके पाश्चात्याळणे हे आहे.

१९८० च्या पिढीला देपोज स्त्रोतातून चिन्हियता प्राप्त होणे शक्य नव्हते. नव्वदोत्तरीने मात्र मार्गी स्रोत खुले केले आहेत. माझ्या मते ही गोष्ट चांगलीच आहे, पण हे करताना भान बाळगले नाही, तर काय होते ते मी वर स्पष्ट केलेच आहे. खरेतर सौष्ठवच्या पहिल्याच अंकात मी एक कविता दिली होती. १९८५ नंतर भारतात जे इंग्लिश मार्गी ग्रुप होते आणि जे नेहमीच देशीयतेकडे पाठ फिरवून इंग्रजी चमच्याने संपूर्ण आयुष्य पीत असतात त्यांनी मार्गी स्त्रोतातून अनेक उत्तरवाद (उत्तरसंरचनावाद, उत्तरआधुनिकवाद, उत्तरवसाहतवाद) कसलाही विचार न करता आयात करायला सुरवात केली. एकीकडे मराठी कर्मठ देशीवाद, तर दुसरीकडे संपूर्ण परपुष्ट मार्गीवाद ह्यातून जी असाधारण स्थिती जन्मली तिचा प्रतिध्वनी ह्या कवितेत होता. ही कविता पुढीलप्रमाणे :

५. Post - Post - Post

मी पाहतो (उदा. Postmodernist)
उभ्या उभ्याने
अस्तित्वाची वैचारिक दुर्दशा
एकटेपणाने
आयातीच्या निरंकुश सरकतीवर त्यांचे ढंग
अव्यंगपणे सामोरे जात उत्तरवाद्यांना
कायापालटीचा अमोघ चमत्कार
केवळ निमूट, दणकटी खट्याळपणासहित
आक्रमण
शैलीचे आणि रंगेलीचे
विनघोर तपस्यांची सपाटी आपटी
उसन्या प्रश्नात आयात्ती उत्तरात
आणि निरुत्तर मी
अस्पृश्य उभा
अनुभवत
उभ्या उभ्याने
एकटेपणाची विनोदी नासाडी
आणि
ट्रॅजिक दुर्दशा पहाडींची

केवळ निरंकुश आयात केली, तर साऱ्या तपस्याची सपाटी आपटी होणे अटळ आहे, तेव्हा नव्वदोत्तरीने ह्याचे भान बाळगावे, नाही तर पहाडींची ट्रॅजिक दुर्दशा व्हायला वेळ लागणार नाही.

नव्वदोत्तरीच्या विकासातला मोठा अडथळा दिलीप चित्रे सारख्या कवींचे कवितेत विकास होत नाही हे मत (अभिधानंतर दिवाळी २००

स्वीकारायला त्यांनी केलेली सुरवात. विज्ञान आणि कला ह्या दोन भिन्न गोष्टी असून विज्ञानाचे नियम कलाक्षेत्रात लागू होत नाहीत हे त्यामागचे गृहितक (ह्या गृहितकामुळे खुद्द चित्रेंची कविता कवितेनंतरच्या कवितेनंतर थांबलेली आहे) जवळ जवळ जगातल्या बऱ्याच समीक्षकांचे आणि कलावंतांचे हे एक लाडके मत आहे. माझ्या मते ह्यात अजिबात तथ्य नाही. सृजनशिलता ही सर्वच क्षेत्रात सारखीच असते आणि ती नेहमीच नवीन गोष्टींना जन्म देत असते. ह्या नवीन गोष्टी केवळ नवीन असत नाहीत, तर त्या शाश्वतही असतात (दीर्घकाल ह्या अर्थाने) न्यूटनचा नियम नवीन असतो आणि आजही तो काही प्रमाणात स्थूल मेकॅनिक्सला लागू होतो; म्हणूनच त्याचे आजही अपील होते. कलाकृतीबाबत ती काही नवीन अनुभव देते तेव्हाच तिला आपण अस्सल कलाकृती म्हणतो. हा नवीन अनुभव शाश्वत असेल, तरच आपण तिला मान्यता देतो. अन्यथा विज्ञानातल्या हायपोथीसीसप्रमाणे तीही केवळ एक अभ्युपगम बनून राहाते व काही काळाने रद्दीत जमा होते. विज्ञानात कधी कधी अडगळीत टाकलेला हायपोथेसीस नव्या प्रकाशात प्रमाण म्हणून मान्यता पावतो. तसे कलेतही एखादी अडगळीतली कलाकृती महान म्हणून मान्यता पावते. कधी कधी विज्ञानातही एखादा महान वाटणारा सिद्धांत काळाच्या कसोटीवर टिकत नाही, तसे एखाद्या कलाकृतीबाबतही घडते. जोपर्यंत एखादा वैज्ञानिक नवीन काही शोधत नाही किंवा तयार करत नाही तोपर्यंत त्याला कुणी वैज्ञानिक किंवा संशोधक म्हणत नाही. त्याप्रमाणेच जोपर्यंत एखादा कलावंत नवीन अनुभव निर्माण करत नाही तोपर्यंत त्याला कलावंत म्हणत नाहीत. कलेच्या विकासाचा अर्थ नवीन अनुभवाची निर्मिती असा असतो. आयुष्यातला प्रत्येक अनुभव नवाच असतो, पण हे नवेपण टिपणे हे सहज शक्य नसते. कलेतही नवा अनुभव निर्माण करणे हे सहज शक्य नसते. अनुभवाचे विषय तेच तेच वाटू शकतात, म्हणजे स्त्रीपुरुष संबंध, निसर्ग वगैरे; पण विज्ञानात तरी विषय किती बदलतात? तिथेही काही विषय पुन्हा पुन्हा येतात आणि वैज्ञानिक त्या त्या विषयात पुन्हा काहीतरी नवे शोधतच असतात. उदा. हजारो वर्षे माणसाच्या शरीरावर संशोधन चालू आहे आणि तरीही ते संपलेले नाही. कलेच्या विषयाचेही असेच आहे. प्रत्येकवेळी विज्ञान काहीतरी नवे शोधते आणि प्रत्येक नवे हे अनेकदा शाश्वतही असते; म्हणूनच त्या संशोधनाचे मूल्य आजही वाटत असते. कलाकृतींचे किंवा विचारकृतींचे असेच असते. शाश्वतता ही एकच एक नसते. अनंत शाश्वतता असतात. ह्या शाश्वतता जशा वैज्ञानिक असतात तशा कलेय असतात. ह्या नवीन नवीन शाश्वतता सापडत जातात. त्या संपत नाहीत, संपणार नाहीत. नवीन शक्यता शोधणे आपल्या हातात असते. ह्या शक्यतांची नवता आपल्या हातात असते, पण त्या नवताची शाश्वतता आपल्या हातात नसते; म्हणजे वैज्ञानिक नवता शोधली जाते. मग वैज्ञानिक जग आणि पुढे काळ त्या नवतेवर शाश्वततेचे शिक्कामोर्तब करतो. कलाकृतीबाबतही रसिकांचे जग आणि पुढे काळ नवीन अनुभवावर त्यातील नवतेवर शाश्वततेचे शिक्कामोर्तब करतो, तेव्हा कलाकृतीत कवितेत नवीन काही नसते किंवा कलेत कवितेत विकास नसतो हे गृहीतक अत्यंत धोकादायक आहे. उलट प्रत्येक चांगल्या कवितेत कलाकृतीत काहीतरी नवे असतेच आणि प्रत्येक महान कलाकृतीत कवितेत काहीतरी नवे आणि काहीतरी शाश्वत असतेच. आयुष्य प्रत्येक क्षणी नवे आणि शाश्वत असते. आपण त्याला जुनाट रीतीने आणि जुनाट संवेदनशिलतेने सामोरे जात असतो हाच खरा प्रॉब्लेम असतो आणि आयुष्यातला हाच प्रॉब्लेम आपण कलाक्षेत्रातही आणतो आणि त्यातून अनुभवांची रिपीट टेलिकास्ट सुरू होतात. नव्वदोत्तरी हे जेवढ्या लवकर लक्षात घेऊन तेवढे बरे. ऐंशोत्तरी मितिखंडात नवीन समीक्षक निर्माण झालेच नाहीत, पण सुदैवाने नव्वदोत्तरीत असे झालेले नाही. अभिजित देशपांडे, नितीन रिंढे, सलील वाघ, सचिन केतकर, नितीन वाघ अशी एक समीक्षकांची नवीन फळीच उभी राहताना दिसत आहे. ऐंशोत्तरीत फारसे संपादकही दिसत नाहीत. नव्वदोत्तरीत रमेश इंगळे, हेमंत दिवटे असे उत्तम मालक संपादकही निर्माण झालेत. ह्या सर्वांनीच कवितेतील विकासाचा विचार आत्तापासूनच केला, तर पूर्वस्थापन मितिखंड भरभराटेल, अन्यथा संवेदनशिलता स्वच्छंदवादी आणि अनुभव औद्योगिक ह्यातून जी धेडगुजरी सत्यकथेची कविता नंतरच्या काळात जन्मली, तशी 'संवेदनशीलता' साठोत्तरीची आणि अनुभव 'चिन्हीय' अशी सत्यकथेसारखीच धेडगुजरी मध्यमवर्गीय कविता साकारेल. हेमंत दिवटेसारख्या कवींच्या कविता ह्याचे प्रात्यक्षिक दाखवायला लागलेत म्हणून हा धोक्याचा इशारा द्यावसा वाटतोय.

नव्वदोत्तरीत आणखी एक प्रवृत्ती मला बोकाळण्याची शक्यता दिसते ती म्हणजे माणसाला त्याच्या जगण्याला केवळ 'चिन्हसृष्टी' किंवा चिन्हसंहिता मानणे. सचिन केतकर ह्याने अभिधानंतर २००३ दिवाळी अंकात माझ्यावर टीका करताना म्हटले आहे-

श्रीधरची संपूर्ण समीक्षा वाङ्मयाच्या जुन्या 'मायमेटिक' मॉडेलवर आधारलेली आहे. त्यांच्या मते वाङ्मय हे 'जगण्यावर' आधारलेलं असावं व वाङ्मयावर' आधारलेलं नसावं असा तो ठाम मताचा आहे. 'जगण्या'चा आणि 'वाङ्मयाचा' द्विपर्याय विरोध (binary opposition) तो अत्यंत पारंपरिकपणे स्वीकारतो. इतकंच काय जगणं' म्हणजे काय जणू सर्वांना ठाऊक आहे, असं गृहीत धरून चालतो. म्हणून जरी त्याची समीक्षा वरून ताजी व नवीन वाटली तरी तिची axioms अत्यंत पारंपरिक आहे. टी.व्ही., संगणक, मोबाईल वगैरेसाठी 'चिन्हसृष्टी' ही संज्ञा वापरण्यामागे 'चिन्ह' शब्दाचा अत्यंत संकुचित अर्थ तो घेताना दिसतो तो याचमुळे. आधुनिक संकेतशास्त्र / चिन्हशास्त्राप्रमाणे सर्व काही आपली विचार करण्याची पद्धत, आपली भाषा, आपल्या खाण्यापिण्याच्या सवयी, आपली 'देहबोली', आपले रीतिरिवाज, रूढी, सर्व काही रचना 'भाषे'सारखी आहे. त्या सर्व गोष्टी चिन्हप्रणाल्याच आहेत, ज्याला श्रीधर वगैरे मंडळी 'जगणं' म्हणतात. ती कोणती गोष्ट नसून एक कथा आहे, narrative आहे, एक 'चिन्हसृष्टी' आहे, एक चिन्ह संहिताच आहे, ज्याचे अर्थ संदिग्ध, अस्पष्ट अनेकार्थी व अनेक पातळीवर 'वाचता' येण्यातली संहिताच आहे.

हे 'मायमेसीस'वर आधारित 'respresentational' जुनं साहित्यशास्त्र जितक्या लवकर मोडकळीत काढू तितके बरं. कारण त्यातूनच साचे व ठोकळ्याचे कारखाने जन्मतात."

माझा केवळ वाङमयावर पोसल्या गेल्या वाङमयाला ठाम विरोध आहे. हस्तीदंती मनोऱ्यात राहून केवळ मागील वाङमयीन कलाकृती किंवा समकालीन वाङमयीन कलाकृती विशेषतः इतर भाषांतील अनुभवून त्यांच्या आधारे कलाकृती निर्माण करायची हे फक्त ऐतिहासिक वा पौराणिक कलाकृतीबाबतच ठीक आहे, असे माझे मत आहे (टीकाहरण पाहा), पण आताचे जीवनही जर कुणी तसा व्यक्त करत असेल तर गडबड आहे, असेच मी म्हणेन. जगणे आणि वाङमय ह्यांच्यात कुठलीतरी एक अवस्था गृहीत धरणे हेच मला चुकीचे वाटते. अवस्था

सतत पालटत असतात. कधी अद्वैत, कधी युग्म, कधी विशिष्टाद्वैत, कधी शुद्धाद्वैत, कधी जनुकाद्वैत, कधी कुलाद्वैत, कधी कुलद्वैत, कधी भिन्नद्वैत, कधी पूर्ण द्वैत अशा निरनिराळ्या अवस्था संबंध धारण करत असतो. विश्व, सृष्टी, प्रतिसृष्टी, चिन्हसृष्टी आणि आत्मसृष्टी ह्यांच्यातील संबंधही अशा अनेक अवस्था धारण करत असतात. देरीदाची संबंधाबाबतीतील समज ही अत्यंत उथळ आणि मोनोटोनस आहे. मुळात सचिन ज्या उत्तरआधुनिकतेची तरफदारी करतो तोच एक डॉग्मा बनलाय. परिणामी प्रत्येक गोष्ट चिन्हसृष्टीच्या चष्म्यातून पाहण्याची त्याला सवय जडलीये. परिणामी सर्वकाही भाषेसारखे आहे, असे मानण्याची प्रवृत्ती बळावली. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या भाषेत सांगायाचे तर ह्याला (essentialism) 'इसेन्शीयॅलीझम' म्हणतात, 'एकतत्त्ववाद' म्हणतात. विश कालखंडात प्रत्येक गोष्टीला माणसाला 'यंत्र' मानणारा हा एकतत्त्ववाद आता प्रत्येक गोष्टीला 'भाषा' मानत सुटलाय. मला हा असा एकतत्त्ववाद एकांगी, एकसुरी वाटतो. त्याला बळी पडून निखळ 'भाषा' म्हणून जगणे मला मान्य नाही आणि मी तसा जगतही नाही. आयुष्य म्हणजे एक संपूर्ण उपस्थिती आहे. ते संपूर्ण जगणे आणि संपूर्ण आणि समग्र असणे हीच आयुष्याची आणि वाङमयाचीही गुरूकिल्ली आहे हे नव्वदोत्तरीने लक्षात घ्यावे अन्यथा वाङमयावर पोसले गेलेले वाङमय निर्माण करण्याची पण्डिती परंपरा पुन्हा सुरू होईल.

आणि आता शेवटची गोष्ट. नव्वदोत्तरीने लिखाण करताना इतिहासाचा विपर्यास करू नये. ऐंशोत्तरी मितिखंड हुकला. ह्या गोष्टीचा अत्यंत विपरीत फायदा नव्वदोत्तरी घेतायत आणि १९९० हा इतिहासातला टर्निंग पॉईंट मानतात हा विपर्यास आहे. भारतात १९८० नंतर विशेषतः १९८५ नंतर चिन्हसृष्टी अवतरायला लागली ही वस्तुस्थिती. राजीव गांधींना संगणक बॉय, काम्प्युटर गाय ही इमेज प्राप्त झाली ती ह्या दशकात आणि चिन्हसृष्टीच्या अवतरणामुळे उदारीकरण आले. त्यावेळी नव्वदोत्तरी कवी हे शाळेत किंवा कॉलेजात जात होते. त्यामुळे त्यांना हे कळाले नसेल, पण त्याचा अर्थ त्यांनी इतिहास सोयीस्करीत्या फिरवावा असा होत नाही. चिन्हसृष्टीय कवितेचा प्रमुख काळ १९९५ पासून सुरू झाला म्हणून इतिहासही नव्वदनंतर सुरू झाला हे म्हणणे आणि तसे भासवणे हे वाङमयीन राजकारण म्हणून ठीक आहे, पण वस्तुस्थितीला धरून नाही (हा विपर्यास कसा असतो ह्याचा नमुना म्हणजे अभिधानंतर २००३ मध्ये अभिजित देशपांडे ह्याने आपल्या लेखात 'चौथी नवता' ही नव्वदोत्तरी कवितेची समांतर मांडणी आहे असे केलेले प्रतिपादन वस्तुस्थिती अशी आहे की, नव्वदोत्तरी ही संकल्पना १९९९ च्या आसपास मांडली गेली आणि 'चौथी नवता' ही संकल्पना मी कधीपासून मांडतोय आणि १९९३ पासून ती छापील स्वरूपातही येतीये. त्यामुळे म्हणायचेच असेल, तर नव्वदोत्तरी ही चौथ्या नवतेला समांतर मांडणी म्हणून आली असे म्हणावयास हवे, पण हे सांगणार कोण आणि कुणाला.)

कुठल्याही पिढीची समीक्षा ही त्या त्या पिढीचे वाङमयीन राजकारणच असते. त्यामुळे त्या पिढीला समजून घेण्यासाठी त्यांच्या समीक्षेचा जितका उपयोग होतो तितका करावा, पण साहित्यात त्यांनी काय केले हेही नीट पाहावे. अनेकदा बंड करण्यासाठी प्रत्येक पिढीला एक काल्पनिक महाशत्रू निर्माण करावा लागतो किंवा बुटक्या शत्रूला उंची द्यावी लागते. सत्यकथेला अशी उंची साठोत्तरीने दिली. नव्वदोत्तरीला मात्र असा शत्रू सापडलेला दिसत नाही. कदाचित ऐंशोत्तरीत त्यांना असा शत्रू सापडेलही, पण हा शत्रू इतका बुटका आहे की, त्याला उंची [illegible] आ
त्यामुळेच बहुधा इतिहास विपर्यस्त करण्याचा प्रयत्न चाललेला आहे पण असे काही करण्यापेक्षा नव्वदोत्तरीने आपला शत्रू निवडावा हे उत्तम आता नव्वदोत्तरीचा हा शत्रू साठोत्तरी असणार की ऐंशोत्तरी असणा ह्याचा फैसला त्यांनाच करावा लागणार आहे; पण काहीही फैसला झाल तरी नव्वदोत्तरी पिढीने आमच्या ऐंशोत्तरी पिढीला झाकोळून टाकायल सुरवात केलीये ही वस्तुस्थिती आहे. साठोत्तरीने सत्यकथेला ज झाकोळून टाकले तसेच काहीसे हे घडते आहे आणि त्याला आमच्या पिढीचा नाकर्तेपणा जबाबदार आहे. त्याबद्दल आही आता तक्रार क नये हे उत्तम. उलट आपण आपल्या मितिखंडाला न्याय दिला नाही, प ही पिढी नव्वोदत्तरी मितिखंडाला न्याय देतीये ह्याबद्दल त्यांना धन्यवा आणि शुभेच्छाच द्यायला हव्यात.

१२

आता ह्या साऱ्या चर्चेच्या निमित्ताने निर्माण होणारा मूलभूत प्रश्न म्हणजे संक्रमण, पूर्वस्थापन आणि स्थापन ह्या तिन्ही मितिखंडात एक काव्यशास्त्र किंवा कलाशास्त्र असते ही आपली आजवरची समजूत योग आहे का? ह्या प्रश्नाचे ठाम उत्तर 'नाही' असे आहे. सर्वसाधारणप कुठलाही समाज व त्याची कला ही नेहमीच मार्गी आणि देशी ह्यांच्य ताण्याबाण्यातून जात असते. पोटी आणि जमाती हे त्या ताणात भर घालत असतात. संक्रमणात हा ताणाबाणा जो कधी कधी मार्गी आणि देशी असा न होता नवता आणि जूनता असाही आकार घेतो (म्हणजे जुनी मार्गी व नवी मार्गी किंवा जुनी मार्गी व नवी देशी किंवा नवी मार्गी व जुनी देशी किंवा नवी देशी आणि जुनी देशी) तो संक्रमणात बाल्यावस्थेत व सुप्तावस्थेत असतो. पूर्वस्थापनात प्रकट आणि जागृत असतो, त स्थापनात तो उन्नत आणि मुक्त होतो. विशिय औद्योगिकता ही मर्ढेकर, मुक्तिवोध, सुर्वे, करन्दीकरांच्यात प्रकट आणि जागृत दिसते आणि दिलीप चित्रे, अरुण कोलटकर, नामदेव ढसाळ ह्यांच्यात ती उन्नत आणि मुक्तावस्थेत पोहोचलेली आढळते. अर्थात ही मुक्तता सगळ्यांनाच पेलते असे नाही. काहीवेळा ही मुक्तता अराजकाचे आणि विस्कळीतपणाचे रूपही धारण करते.

वसाहतवादाला बळी पडलेल्या वसाहतीत हे मितिखंड वेगळेच रू धारण करतात, म्हणजे संक्रमण मितिखंडात ते वसाहती मार्गीपणाल अतिरेकी शरण जातात इतके की त्यांची देशीयता ही वैज्ञानिकदृष्ट्य योग्य असेल, तर तीही त्यांना चुकीची वाटायला लागते. ह्या मितिखंडा मार्गी सामावून घेण्याखेरीज कुठलाही पर्याय उरत नाही आणि मग ए चाचपडणे सुरू होते. ट्रायल ॲण्ड एरर ह्या बेसवर बरेच काम सुरू असते येणाऱ्या मार्गीचे स्वरूप कळत नसते. नवता नेमकी स्पष्ट होत नसते आणि जूनतेचं काय करायचं तेही नीट उमगत नसतं. ह्या खंडात जितकी दर्शनतेच गरज असते तितकी ती नंतर अनेकांना भासत नाही. अशावेळी प्रयोगशील कलाशास्त्र किंवा काव्यशास्त्रच महत्त्वाचे असते. रीस्क घ्यायला प्रवृ करणारे आणि कचऱ्याची तमा न बाळगणारे कलाशास्त्रच अशावेळ जास्त मदत करू शकते.

पूर्वस्थापनात मात्र एज्रा पाऊंडची तत्त्वे ही मूलभूत होऊ शकतात इथे आता बरेच काही स्पष्ट दिसत असते आणि मुळात सुप्तावस्थेतील नवता मुळात समाजातच प्रचंड प्रमाणात अवतीर्ण झालेली असते मर्ढेकरांच्या आसपास भरपूर गिरण्या होत्या. करन्दीकरांच्या वेळी त

त्या प्रस्थापितच झाल्या होत्या आणि सुर्वे तर प्रत्यक्ष गिरणीतच काम करत होते. अशावेळी त्यांना सर्वच स्पष्ट दिसायला लागले तर नवल काय. ज्ञानेश्वरांच्यात विठ्ठल सुप्तावस्थेत होता. ज्ञानेश्वरांनी त्याला आत्मसात केला हे त्यांच्या प्रतिभेचे मोठेपण, पण नामदेव आणि पुढे एकनाथ ह्यांच्यात विठ्ठल जागृत आणि प्रकट होता. त्यामुळे हे दोघे जास्त वारकरी वाटतात. नामदेवाची कविता ही पूर्वस्थापनेचे काव्यशास्त्र मांडते. पूर्वी संक्रमण, पूर्वस्थापन आणि स्थापन ह्या मितिखंडात प्रचंड अंतर असे. हल्ली मात्र हा अंतराय मितींच्या अफाट वेगामुळे इतका कमी झालाय की, एकाच कलावंताने वा कवीने दोन मितिखंड प्रकट करणे हेही सहज शक्य झाले आहे. उदाहरणार्थ चित्रे ह्यांचा 'कविता' व अरुण कोलटकरांच्या सुरवातीच्या कविता ह्या विशिय औद्योगिकतेचा पूर्वस्थापन कालखंड मांडतात. त्यांच्या नंतरच्या कविता मात्र स्थापना मितिखंड उलगडतात. भविष्यात मात्र आता तिन्ही मितिखंड मांडणारा एखादा कवी कलावंत जन्मला तरी आश्चर्य वाटू नये. फक्त त्याला ह्या तिन्ही मितिखंडाच्या काव्यशास्त्राची जाण असायला हवी.

संक्रमण खंडात निरंद्रिय विचारप्रधान भावात्मकता कलाक्षेत्रात प्रबळ असते. कारण मिती सुप्त स्वरूपात असल्याने त्यांची इंद्रियसंवेद्यता कमी असते. ज्ञानेश्वरी हे ह्याचे उत्तम उदाहरण आहे. पूर्वस्थापनेत विचारप्रधानता नाहीशी होते आणि मिती प्रकट आणि जागृत झाल्याने निरिंद्रियता घटत जाऊन इंद्रियसंवेद्यता वाढत जाते. मात्र तरीही निरिंद्रियता असतेच. मर्ढेकर, करन्दीकर, मुक्तिबोध ह्यांची कविता इंद्रियसंवेद्यता दाखवते हे खरे, पण तिला निराकारता व निरिंद्रियता प्रचंड प्रमाणात व्यापून आहे हेही जाणवते. मितींशी इंद्रियांचा प्रत्यक्ष संपर्क वाढल्याने अनुमानात्मकता कमी होते. त्यामुळे हे काव्यशास्त्र मार्गीवर व आयातीवर अवलंबून असले, तरी त्याला एक कॉंक्रिट स्वरूपही प्राप्त व्हायला लागलेले असते. अनेकदा ह्याच मितिखंडात सिद्धांताचा आणि समीक्षकांचाही वावर वाढायला लागतो. नव्वदोत्तरीत समीक्षक वावरायला लागलेत ह्याचे त्यामुळेच आश्चर्य वाटण्याचे काहीही कारण नाही. मर्ढेकर, मुक्तिबोध, करन्दीकर ह्यांनी जी एक समीक्षेची पूर्वस्थापन मितिखंडाला व्यक्त करणारी पूर्वस्थापन काव्यशास्त्र मांडणारी नवी रचना उभी केली तशीच रचना आता नव्वदोत्तरीला उभी करावी लागेल; किंबहुना अभिजित देशपांडे वगैरेंना तशी स्वप्नेही आता पडू लागली आहेत.

स्थापना मितिखंडात नवता पूर्णपणे स्थिर झालेली असते. तिची मितिके ही दैनंदिन जीवनाची व रोजच्या वापराची हिस्सा बनून गेलेली असतात आणि ह्याचा सर्वात मोठा परिणाम म्हणजे निरंद्रियता नाहीशी होऊन इंद्रियसंवेद्यता पूर्णपणे राज्य करायला लागते. संक्रमणात नवता डोक्याकडून 'मी'कडून बाहेर समाजाकडे वाहत असते. त्यामुळे ती इंद्रियाकडून ग्रहण होण्यापेक्षा इंद्रियाकडून प्रसरण पावते. आता स्थापन मितिखंडात प्रवाह उलटा होतो. नवता बाहेरून इंद्रियावर आदळते. इंद्रिये तिला ग्रहण करून पुन्हा माध्यमातून बाहेर फेकायला लागतात. त्यामुळे अधिक इंद्रियनिष्ठ अधिक ठोस अशी कला जन्मायला लागते. त्यातूनच मग दिलीप चित्रे ह्यांचा 'लसूण', अरुण कोलटकरांचा 'तख्ता' 'भाव'खायाला लागतात. तल्लख संवेदना कलेत प्राणप्रतिष्ठा करायला लागतात.

ह्या मितिखंडात 'मार्गी'ची सद्दी संपते. काहीवेळा तर पूर्वस्थापनवाद्यांची सौंदर्यशास्त्रे ही अडगळ वाटायला लागतात. कारण सौंदर्यशास्त्रे ही निरंद्रियतेने भारलेली असतात आणि ही निरंद्रियता परवडणारी नसते. कलाक्षेत्रातल्या महासिद्धांताविरुद्ध आवाज उठायला लागतात. ह्याच कालखंडात अवकाशाची जाणीव तीव्र व्हायला लागल्यामुळे आपला अवकाश त्यांचा अवकाशाशी अशी तुलना व्हायला लागते आणि त्यातूनच अवकाशप्रधान कलाचळवळीचा उदय होतो. दलित, ग्रामीण, आदिवासी, देशियता ह्या साऱ्याच चळवळी कुठे ना कुठे अवकाशाशी संबंधित अशा चळवळी आहेत. भारतात १९२०-१९४७ ह्या दरम्यान प्रबोधनवादी विशियतेबाबत हेच घडले आणि त्यातून भारताची स्वातंत्र्य चळवळ ही अवकाशप्रधान चळवळ जन्मली. तुकारामाच्या काळातही अशीच हालचाल सुरू होऊन मराठ्यांचे राज्य आले आणि औद्योगिक विशियता १९७५ नंतर मुक्तावस्थेत [illegible]चल्यावर भारतात खलिस्तान, आसाम, काश्मीर, ईशान्य भारतातील चळवळी, श्रीलंकेत तामिळी वगैरे चळवळी उभ्या राहिल्या. ह्या सर्वच चळवळी अवकाशप्रधान होत्या.

संक्रमणात जी दर्शनता मार्गीकडे वळलेली असते ती स्थापनेत देशीकडे वळते. मात्र, ही देशीयता संक्रमणातील देशीयतेसारखी नसते. संक्रमणात देशियता बहुतांशी पुनरुज्जीवनवादी व अंशतः नवअन्वयार्थवादी असते. स्थापनेतील देशियता ही पुनरुज्जीवनवादी कमी आणि अन्वेषणवादी जास्त असते. भारतात १९६० नंतर देशियता आली ती स्थापना मितिखंडातील (विशियतेच्या) होती, पण १९८० नंतर जी देशियता आली ती चिन्हीय संक्रमण मितिखंडातील होती. त्यामुळे पुनरुज्जीवनवादी होती आणि त्यातूनच इराणमध्ये जशी खोमेनी राजवट आली तशी भारतात मूलतत्त्ववादी राजवट आणण्याचे प्रयत्न तिने चालवले. ह्या काळात आपण जर मुक्त आर्थिक धोरण स्वीकारले नसते तर इस्लामी देशाप्रमाणे भारतही संक्रमणातच गोठला गेला असता आणि भारतावर हिंदू खोमेनी राज्य करताना दिसले असते. सुदैवाने असे न झाल्याने आपण १९९० नंतर ताबडतोब प्रस्थापनेकडे प्रस्थान केले आणि मूलतत्त्वाद्यांनाही स्वतःत बदल घडवून आणणे भाग पडले. मी ह्या काळात मुक्त अर्थव्यवस्थेचे हिरारीने आणि जाहीर समर्थन केले त्याचे हे मुख्य कारण होते.

स्थापनेचे कलाक्षेत्र (काव्यक्षेत्र) हे पूर्वस्थापनेपासून वेगळे होते ते ह्या अवकाशनिष्ठ चळवळीमुळे आणि देशियतेला मिळालेल्या नव्या आयामामुळे ! अनेकदा तर इतिहासात एका मितिखंडाची संक्रमणा ही दुसऱ्या मितिखंडातील स्थापनेशी टक्करताना दिसते. म्हणजे क्षेत्रियतेची स्थापना आणि प्रबोधिनी विविशयतेची संक्रमणा किंवा प्रबोधिनी विशयतेची स्थापना आणि औद्योगिक विशियतेची संक्रमणा आणि अलीकडे औद्योगिक विशियतेची स्थापना आणि चिन्हीयतेची संक्रमणा [illegible] अनुक्रमे १८२०-१८९०, १९२०-४० व १९८०-९० ह्या मितिखंडात टक्करल्या आहेत; किंबहुना संक्रमणा प्रस्थापना ह्या तशा एकमेकांत टक्करत असतातच विशेषतः व्यक्तिगत पातळीवर हे जास्त घडते.

नव्वोदत्तरी कवितेने हे पूर्वस्थापनेचे आणि स्थापनेचे कलासूत्र जर नीट जोखले आणि पेलले, तर केवळ नव्वदोत्तरीलाच नव्हे तर पुढील मराठी कवितेलाही तिचा फायदाच होईल. मला आतापासूनच चिन्हीय स्थापनेच्या धडका स्पष्ट ऐकू येतायत. आता त्यांचा प्रत्यक्ष आवाज मराठीत कसा उमटतो हा माझ्यासाठीही औत्स्युक्याचा विषय आहे.

▼▼▼

कवितेच्या शोधात : श्रीधर तिळवे

१

गेली कित्येक वर्षे मी कविता लिहितोय, पण तरीही कविता म्हणजे काय हे पुरत समजलंय असं मला वाटत नाही. प्रत्येक कविता हा कवितेचा नवा शोध असतो. कविता लिहिणे म्हणजे अनुभवाच्या व भाषेच्या प्रयोगशाळेत काम करून नव्या कवितेचा शोध लावणे असते, पण ही भाषा कधीच स्वायत्त किंवा स्वयंभू नसते. ती जीवनाशी निगडित असते, जीवनच असते. त्यामुळेच एखादी संस्कृती गेली आणि त्या संस्कृतीतील एखादी संहिता जिवंत राहिली, जर तुम्हाला त्या संहितेची भाषा अवगत नसेल, तर ती संहिता कळत नाही. सिंधु संस्कृतीतील शिल्लक संहिता म्हणूनच आज अर्थोद्धाराची वाट पाहात अहिल्येसारख्या पडून आहेत. मी कविता लिहितो तेव्हा माझा अनुभव भाषेत रूपांतरित करत असतो. हे रूपांतर होताना भाषा हीही त्या रूपांतरावर त्या अनुभवावर आपले संस्कार करत असणारच. त्यांचबरोबर माझा अनुभव त्या भाषेलाही रूपांतरित करण्याची धडपड करत असणारच. कविताही अंतिमतः अनुभवाची निर्मिती असते. हा अनुभव स्वतःचा असू शकतो किंवा इतरांचा असू शकतो. कवी जेव्हा हा अनुभवलेखन करत असतो तेव्हा तो अनुभव पूर्णपणे त्याचा होऊन जातो. मग तो त्याचा असो किंवा नसो.

२

मी टीकाहरणमध्ये म्हटल्याप्रमाणे (पा. क्र. ३०१-३११)

१) काम २) हिंसा ३) संपादन ४) सत्ता ५) सुरक्षितता ६) जिज्ञासा ७) स्नेह ८) प्रेम ९) कायापालट १०) आराम ११) भक्ती १२) आनंदसुख १३) करूणा. ह्या आसक्त्यामधून ह्या तृष्णांमधून कविता निर्माण होते, पण ह्या तृष्णा कंडिशन्ड झाल्यानंतर जास्त ॲक्टिवेट होतात. अगदी बहिणाबाई चौधरींची कविताही आधीच्या मौखिक परंपरेतून प्राप्त झालेल्या लोकवाङमयाकडून कंडिशन्ड झाल्यानंतरच जन्मते आणि ही गोष्टच कवीला एका वेगळ्या चिंतेत टाकते. ही चिंता म्हणजे आपण नैसर्गिक निसर्गतः इनबॉर्न जन्मजात कवी आहोत की कंडिशनिंग झाल्यामुळे कवी आहोत? आपली प्रतिभा ही निसर्गदत्त की परिस्थितीप्राप्त? मला स्वतःला मी निसर्गदत्त कवी आहे असे वाटत नाही. माझ्यावर जे कवितेचे संस्कार आहेत तेही फार क्षीण आहेत. मी त्यांचा उल्लेख करतो खरा, पण कवितेपेक्षा कुस्ती, मारामारी, फुटबॉल, क्रिकेट ह्यासारख्या अवांतर गोष्टींचेच जास्त खोल संस्कार माझ्यावर आहेत. माझा आवडता विषयही इतिहास होता, पण त्याला जबाबदारही माझे शिक्षक श्री. रक्तवान सर होते. जीवशास्त्र आवडला, तर त्यालाही वालावलकर सर जबाबदार होते. त्यानंतर बी. के. जोशी सर मराठी शिकवायला लागले तेव्हाच तो आवडायला लागला. म्हणजे ह्या सर्व आवडीनिवडी शिक्षकांच्यावर अवलंबून होत्या. चांगले शिक्षक गायब झाले की, त्या विषयीची आवडही गायब. म्हणजे चौथीपर्यंत गणित आवडते कारण आई-वडिलांना ते उत्तम येई (ते फारसे शिकले नसले तरी) पण पाचवीपासूनचे गणित त्यांना अवघड आणि शिक्षक वाईट. मग माझीही गणिताची गोडी गायब. मी नंतर डायरेक्ट नापास. मला भेटलेल्या ५० शिक्षकांपैकी इनमीन तीन शिक्षक चांगले, दोन बरे. आम्ही ज्या शिक्षणव्यवस्थेत शिकलो ती शिक्षण व्यवस्था केवळ भाडखाऊ शिक्षकांनी भरलेली (आता तर परिस्थिती आणखीन खराब झालीये). त्यामुळे परिस्थितीप्राप्त प्रतिभा किती हाही प्रश्नच ! मला तर अनेकदा वाटते की, मी कवी होण्याचा निर्णय घेतला म्हणजे एका अर्थाने माझे कवी होणे निर्णयदत्त आहे. थोड्या फार आई वगैरेमुळे संस्कारदत्त ता काही प्रमाणात नामदेवाने तुकारामाला जसा आदेश दिला तसा वडिलांनी आदेश दिला म्हणून आदेशदत्त आणि मग मी तुकारामाप्रमाणेच कविता लिहिण्याचा निर्णय घेतल्याने निर्णयदत्त असा मी कवी आहे. फक्त तुकारामाचा निर्णय विठ्ठलदत्त आहे. माझा आत्मदत्त आहे. मी हा निर्णय का घेतला ह्याचे स्पष्ट कारण मला तरी आढळत नाही. बस्स हा एक लहरी निर्णय होता, असे आता म्हणता येते. पण ह्यामुळेच कवी होण्यासाठी मला जास्त संघर्ष करावा लागला असावा. पुढेही परिस्थितीने मला कधीही स्थिरता दिली नाही. नोकरी तर नाहीच, पण उत्पन्नाचा स्त्रोतही स्थिर नाही. जिथून जसा पैसा मिळाला तसा मी मिळवला आणि घर चालवले. लग्न शक्यच नव्हते किंवा मला करायचे नव्हते. नेमके काय ते मलाही नीट कळलेले नाही.

३

कविता लिहिण्याची असोशी प्रत्येक कवीत का असते? ह्या प्रश्नाचे उत्तर 'संस्कार' आणि आपण ह्या माध्यमातून चांगल्या रीतीने व्यक्त होऊ शकतो ह्याची आलेली 'जाण' असे माझ्यापुरते आहे. चित्रपटगीते, कवितावाचन, आईचे काव्य ह्यांनी घडवलेले संस्कार आणि मग वडिलांनी कविता वाचन स्पर्धेसाठी कविता लिही म्हणून दिलेला आदेश ह्यातून पहिला कविता अवतरली आणि ह्यानंतर आपण कविता लिहू शकतो हा आत्मविश्वास आला. ह्याचवेळी इतर काही कवींनी तू कविता लिहू शकणार नाही, असे दिलेले चॅलेंजही हे आव्हान स्वीकारायला कारणीभूत असावे. माझ्या आईला कविता गात गात म्हणायची सवय, त्याचाही संस्कार होताच. ती फारशी शिकली नाही, पण तिला लोकगीते आणि कविता खूप यायच्या. विशेषतः देवाची पदे ! गावातल्या प्रत्येक आईला ही देणगी असतेच. तशी तिला आहेच. हिंदी चित्रपटगीते आणि गजल ह्यांचा तर घनदाट संस्कार. चित्रपट गीतातल्या आर्ततेने, रोमॅण्टिसिझमने भारावण्याचं एक वय असतंच. त्याचाही संस्कार असणारच. कोल्हापुरात पोवाडे होतात त्यांचाही संस्कार असेलच. ह्या साऱ्यामुळेही असोशी असणार.

ह्या असोशीचे पिपासेत रूपांतर व्हायला एकतर अनुभव 'यायला' लागतो किंवा अनुभव कल्पनेतून प्राप्त होऊन 'दिसावा' लागतो. अनुभवाचे येणे किंवा दिसणे होत नाही तोपर्यंत त्या अनुभवाला निर्मा- करण्याची पिपासा निर्माण होत नाही.

काही कवींना एखादी ओळ सुचते आणि मग त्यांची कविता पूर्ण राहते. माझ्याबाबतीत हे कधीही होत नाही. (अपवाद फक्त दोन- तीन कविता) मी लिहायला बसलो की कविता पूर्ण करूनच उठतो. अनेकदा तर दीर्घकविता लिहिली जाते किंवा छोट्या कवितांच्या लाटाच्या लाटा येतात सुरवातीच्या कालखंडात मी तीस तीस कविताही एका दिवसात लिहिल्या आहेत. मरणावलीतल्या तर साठ कविता मी एका दिवसात लिहून मोकळा झालो होतो. अलीकडे मात्र हा वेग मंदावला आहे. मात्र अलीकडे वर्षातला एखादा आठवडा किंवा महिना हा कवितांचा असतो. मग सर्व शांत 'बांधकाम चालू आहे', 'आमदारपुत्र' आणि 'शहनाज डार्लिंग' सारख्या कविता मी एकाच बैठकीत संपवल्या आहेत; पण कदाचित हा झपाटा मंदावल्यानेच मी अलीकडे एकही दीर्घ कविता लिहिलेली नाही.

४

अनुभव येतो तेव्हा तो समग्र असतो, पण एखादा अनुभव दिसतो तेव्हा मात्र तो समग्र माहीत नसतो. अशावेळी मात्र कल्पनेनं काही जागा भराव्या लागतात. काही कविता तर चक्क प्रतिकार म्हणून जन्मतात. 'तू कसली राधा' (क. व्ही. [३]) ही अशी प्रतिकाराची कविता आहे. चित्रे ह्यांची शक्ती वाचून वाचून मी ह्या शक्तीला इतका कंटाळलो की, ह्याचा प्रतिकारकेला पाहिजे, अशी पिपासा माझ्यात सतत जागी व्हायला लागली. बाईमधल्या अमूर्त शक्तीवर इतका रोमॅण्टिक विश्वास ठेवणे मला जड जात होते. शेवटी एका क्षणी स्फूर्ती येऊन

तू कसली शक्ती
परवाच तर तुला कॅन्सर झाला

अशा ओळीने हा प्रतिकार सुरू झाला. यमयमी ह्या कवितेतही मिशेल फुको ज्याँ बाद्रीलार्द ह्यांच्या सेक्सुअलॅटी व सिडक्शनचा प्रतिकार करत शेवटी कवितेचे मूळ कपड्यात आहे असे मला सांगावेसे वाटले. ही प्रतिकाराची पिपासा माझ्यात का जागी होते हा एक प्रश्नच आहे. मी देशीवादी नाही; पण आंधळेपणाने पाश्चात्यळणेही मला सहन होत नाही. त्वचा आणि कपडे, न्यूडीटी आणि अलंकार ह्या दोन्हीचे अवधान जपणे मला आवडते.

काहीवेळा पिपासेचा इच्छेपर्यंतचा प्रवास स्लो असतो. माझ्याकडे एक बाई कन्सल्टन्सीसाठी आलेली. मुंबईच्या बॉम्बस्फोटावेळी ती एका बसस्टॉपवर आपल्या मुलाची वाट पाहात उभी होती. तिनं तिची प्रतीक्षा ज्या पद्धतीने मला सांगितली ती माझ्या आत थेट उतरली. मला ती दिसली. हे सगळं कवितेत उतरवलं पाहिजे, असं वाटलं; पण इच्छा होईना. जवळ जवळ वर्ष गेलं तरी आसक्ती आहे, पण इच्छा होत नाही, अशा अवस्थेत मी होतो आणि मग एक दिवस अचानक स्फूर्ती इतक्या वेगाने आली की, इच्छा कधी झाली आणि स्फूर्ती कधी आली हे कळायच्या आत मी भरगर्दीत ही कविता एका कागदावर लिहायला सुरवात केली. (चिंता स्त्रीवाहिनी पान ६२) त्या बाईच्या कथनात पोलीस, त्यांचे घटस्फोटिता म्हणून तिच्याकडे पाहणे वगैरे जे होते ते सगळे त्यात ओतले गेले.

५

प्रतिभा ही शक्तीची मुक्ती ! प्रतिभेत शक्ती पूर्णमुक्त होते. कवी कविता लिहितो तेव्हाच प्रतिभावंत असतो. एरव्ही तो एक सामान्य माणूस म्हणून जगत असतो. हा प्रतिभेचा क्षण मात्र त्याल कवी बनवतो. अर्थात सर्वच कविता अशा प्रतिभेमुळे येत नाहीत. काही कविता केवळ आसक्ती पोटी किंवा इच्छेपोटी जन्मत असतात. मी जाहिरातीची जिंगल्स किंवा पंच लाईन लिहितो. तेव्हा तिथे प्रतिभा औषधालाही नसते. तिथे असते ती फक्त इच्छा आणि काही वेळा स्फूर्ती. स्फूर्तीतून केले गेलेले कामही काही वेळा आनंद देऊन जाते, पण हा आनंद थोर असत नाही. मुख्य म्हणजे तिथे मुक्ती नसते. त्यामुळे हा आनंदही मुक्त नसतो, तो ऐहिक आमिषांमुळे बद्धच असतो.

६

कविता लिहिताना जीवाशिवाची जी अवस्था असते ती फार महत्त्वाची असते. ही 'स्व'ची स्थिती मराठी संत कवीत फार तीव्रतेने जाणवते. ह्या स्वपासून मुक्त होऊन किंवा 'स्व'चे निर्वाण होऊन बुद्धत्वास उपलब्ध झाल्यानंतरही मराठीत कविता लिहिली गेली आहे. मी कधीही बुद्ध झालो नाही, पण बुद्ध झालेल्यांची कविता मी वाचली आहे. 'आनंदाचे डोही आनंद तरंग, आनंदची अंग आनंदाचे' ह्या अभंगातला तुकाराम त्याचा शिव हा 'बुद्ध' ह्या स्थितीत आहे. ज्ञानेश्वरांचे 'अमृतानुभव' हे काव्य 'बुद्ध' स्थिती प्राप्त झाल्यानंतर लिहिले गेले आहे.

आपल्यातला 'शिव' हा असंवेद्य असतो, तेव्हा तो केवळ संवेदक असतो. तो कसल्या कसल्या संवेदना प्राप्त करत असतो त्याचा पत्ता अनेकदा आपणालाही लागत नाही.

ज्या संवेदना आपणाला प्राप्त होतात त्या साऱ्याच संवेदनांचा बोध आपणाला होतोच असे नाही. ज्यावेळी आपण बोध प्राप्त करतो तेव्हा आपल्यातल्या संवेदकाचे रूपांतर बोधकात होते.

ह्या बोधकाला बोध प्राप्त झाल्यानंतर स्वस्थ बसवेल असे नाही. अनेकदा तो क्रिया करतो. त्यातून 'कर्ता' म्हणजे क्रिया करणारा अवतरतो. कवी हा कवितेचा कर्ता असतो.

संवेदकाच्या आसपास जीवनाची जी सामग्री असते तीच कवीची कविता सामग्री बनते. ही सामग्री पुढीलप्रमाणे :

सुलक्षित : जिच्याकडे आधीच्या कवींनी अतिशय चांगले लक्ष पुरविले आहे अशी ही सामग्री असते. ती पुन्हा कवितेसाठी वापरणे हे अवघड असते, पण अशक्य नसते.

दुर्लक्षित : जिच्याकडे आधीच्या कवींनी लक्ष दिलेले नसते, अशी ही सामग्री असते. ती कवितेसाठी वापरणे सहज शक्य असते.

नवीन : ही सामग्री जीवनात नव्याने अवतरलेली असते. आधीच्या कवींना ती मुळात उपलब्धच नसते. ही उपलब्ध सामग्री वापरणे शक्य, पण अवघड असते. कारण कवितेत ती कशी वापरायची ह्याचे कसलेही साचे किंवा सिद्धांत उपलब्ध नसतात.

कवी संवेदक म्हणून ही सगळी सामग्री जमा करत असतो, पण त्यांचा बोध त्याला होतोच असे नाही. चिन्हसृष्टी १९८० नंतर अवतरली; पण तिचा बोध ऐंशोत्तरी पिढीला झालाच नाही. तो बोध व्हायला त्यांना १९९७-९८ साल उजाडावे लागले.

नवता ही नेहमी नवीन सामग्रीमुळे अवतरते किंवा जुन्या सामग्रीला नवीन दर्शनात प्रकट केल्याने अवतरते. प्रतिसृष्टीमुळे अवतरलेल्या उत्पादनांना आणि उत्पादनसंस्कृतीला मर्ढेकर, करन्दीकर प्रभुतींनी प्रथम वापरले. त्यातून विशिय नवता अवतरली, तर ह्याच सामग्रीला एका नवीन दर्शनात अरुण कोलटकर, नामदेव ढसाळ, दिलीप चित्रे ह्यांनी प्रकट केले असून त्यातून उत्तरविशिय नवता अवतरली.

मी जेव्हा लिहायला लागतो तेव्हा मात्र संगणक, टी.व्ही., व्हिडिओ वगैरे नवी चिन्हवस्तूंनी भरलेली नवी चिन्हसृष्टीय सामग्री प्रवेश करायला लागली होती आणि म्हणूनच मला चौथ्या नवतेची घोषणा करणे भाग पडले.

जीवनाची सामग्री जेव्हा कर्त्याला गुलाम करायला लागते, त्याचे स्वातंत्र्य बाधित करायला लागते तेव्हा तिच्या आसक्तीतून मुक्त होण्याची तो धडपड करायला लागतो. त्याच्या ह्या धडपडीमुळे कर्त्याचे रूपांतर साधकात होते. मराठीत नामदेव, जनाबाई, एकनाथ वगैरे सर्वांची कविता ही साधकाची आहे. तुकाराम प्रथम बोधक, कर्ता होता. नंतर साधक होताना दिसतो.

ह्या जीवनाच्या सामग्रीपासून मुक्त होता येत नाही. तिला नष्ट करता येणे शक्य नाही हे साधकाला कळले की, त्याला कळून चुकते खरी मुक्तता धडपडीत नाही, तर ह्या सामग्रीला साक्षीभावाने पाहण्यात आहे. त्याच्यात जागा झालेला हा साक्षीभाव पुढे त्याला बद्धतेतून मुक्त करतो आणि त्याचा बुद्ध होतो. मी पेप्सी-कोक पीत नाही. सारख्या अपवादात्मक कविता सोडल्या, तर मला कधीही साक्षी होणे जमलेले नाही. माझ्या सर्वच कविता साधकाच्या किंवा कर्त्याच्या आहेत.

मराठी कवितेचे विसावे शतक हे बोधक किंवा कर्ता कवीचे आहे. गोष्टी, त्या गोष्टींच्या पोहोचलेल्या संवेदना आणि त्यांचा झालेला बोध,

मग कर्ता होऊन भाषेत कायापालट पद्धतीने रचायचा ही शैली सर्वच विशिय किंवा उत्तरविशिय कवींनी अनुकरणलेली दिसते.

मला वाटतं झालेला बोध थेट मांडला की, वस्तुनिष्ठपणा जन्मतो आणि हा बोध जेव्हा सामग्रीचा पालट करतो तेव्हा कायापालटपणा जन्मतो. जेव्हा हा कर्ता केवळ बोध घेऊन किंवा मांडून संतुष्ट राहात नाही, तर आत्ममुक्तीची किंवा समूहमुक्तीची धडपड सुरू करतो, तेव्हा साधक होतो. साधक हा परिवर्तनवादी असतो. हे परिवर्तन स्वचे असते, तेव्हा ते आत्मपरिवर्तन बनते आणि स्वखेरीज जे इतर असते, विशेषतः समाज परिवर्तन बनते तेव्हा त्याचे रूपांतर कार्यकर्त्यात होते. प्रत्येक कार्यकर्ता हा साधकच असतो आणि त्याच्या साधनेची दिशा बाह्य असते, बहिर्वर्ती असते. परिवर्तनवादी कविता ही अशी बहिर्वर्ती साधकांनी लिहिलेली आहे.

माझ्यातल्या 'शिवा'ची 'मी'ची माझी कविता लिहिताना जी स्थिती असते ती साधारणपणे बोधक किंवा संवेदक किंवा कर्ता किंवा साधक अशीच असते. आपण साक्षी आहोत, अशी माझी अजून तरी गैरसमजूत झालेली नाही. बोधकालाच 'साक्षी' समजण्याची घोडचूक अनेकांनी केलेली आहे. अनेक कवींना असे भ्रम झालेले दिसतात. हे भ्रम म्हणजे आत्मवंचना असते. स्वतःची आणि इतरांची फसवणूक असते. आसक्ती पिपासा इच्छा वगैरेंचा जोवर अंत नाही तोवर 'साक्षी' असणे शक्य नाही. नामदेव, तुकाराम, एकनाथ, ज्ञानेश्वर, कबीर, मीरा, सरहपा, तिलोपा अशा अनेकांना 'साक्षी' पण प्राप्त झाले आणि त्यांनी साक्षीपणाने कविता लिहिल्या. निदान माझी तरी त्यांच्या पंक्तीत बसण्याची लायकी नाही.

ह्या शिव जेव्हा साधक होतो तेव्हा कविता ही आपोआपच साधनेचा भाग बनते. कवितेचे असे 'साधन' होणे हे कवितेसाठी कविता म्हणणाऱ्यांना मानवत नाही. कविता फक्त असावी असे म्हणणाऱ्यांना तर कवितेचे साधन बनणे मान्यच नसते. मला मात्र कविता ही माझ्या साधनेचे साधनच वाटते. ज्ञानेश्वर, तुकाराम वगैरे संतांनाही ती साधनच वाटली आहे.

कवितेला साध्य मानण्याचा विचार सुरू झाला तो औद्योगिकतेचा उदय झाल्यानंतर. विशेषतः प्रतिसृष्टी, जी उत्पादनांनी बनते, केंद्रीयस्थानी आली आणि तिने कवितेलाही 'उत्पादन' बनवले. अनेकांनी मग कवितेकडे सांस्कृतिक उत्पादन म्हणूनही पाहायला सुरुवात केली. त्या पद्धतीचे सिद्धांतही रचले गेले.

वास्तविक कविता ही प्रथम निर्मिती असते. खरे तर कुठलेही मितिक हा प्रथम निर्मिती असते आणि मग त्याचे उत्पादन सुरू होते. मी आयुष्यात कवितेला कधीही उत्पादन मानले नाही. ती निर्मिती मानली. कवी कवितेचे उत्पादन करत नाही, तर निर्मिती करतो आणि मग प्रकाशक तिच्या प्रती छापून उत्पादन करतो. कवीच्या दृष्टीने मात्र ती निर्मितीच असते. समीक्षक आणि रसिकांच्या दृष्टीने मात्र ती उत्पादन होऊ शकते. कुठल्याही निर्मितीचे उत्पादन सुरू झाले की, त्या निर्मितीचे निर्मात्यापासूनचे नाते तुटते आणि मग ऑथर इज डेड अशी घोषणा देणे सोपे जाते. ह्या घोषणांचा कवीला काहीही फायदा नसतो. त्याला जिवंत राहून निर्मिती करायची असते. भाषेत कविता लेखन करण्याची ताकद नसते. ती ताकद फक्त भाषिकांत असते. कवी हा भाषिक असतो, भाषा नसतो. भाषा कवीला जन्म देत नसते, तर भाषिक भाषेला जन्म देत असतो. जगातला भाषेचा कुठलाही तुकडा हा कुठल्या ना कुठल्या भाषिकाने जन्माला घातलेला असतो. त्यामुळेच जी जनावरे भाषिक नसतात ती कविता लिहू शकत नाहीत. भविष्यात कदाचित भाषिकयंत्रे जन्माला येतीलही, पण अंतिमतः ती 'भाषिक' असणार आहेत.

कवीच्या आसपास अनेक भाषा असू शकतात, पण तो शेवटी कुठला भाषिक आहे, त्यावर कवितेची भाषा अवलंबून असते. माझ्या आसपास मी गोव्याचा असल्याने कोकणी भाषा असते, पण मी कोकणी भाषिक नसल्याने आजतागायत एकही कोकणी कविता लिहू शकलेलो नाही.

कवीची भाषा कवी आसपासच्या भाषेतून खातो आणि मग स्वतःच्या आतून स्वतःची भाषा तयार करतो. त्याच्या आसपासची भाषा अन्नासारखी असते; पण त्याच्या आत जी भाषा तयार होते ती खास त्याचे निर्माण असते. त्यात त्याच्या संवेदनांची पाचकद्रव्ये मिसळलेली असतात.

माझ्यातल्या शिवाला केवळ भाषा जबाबदार नसते. माझ्या नैसर्गिक भुका, तहाना, आसक्त्या, संस्कारण अशा अनेकांचे मी जाळे आहे; म्हणूनच माझ्या कवितेची निर्मिती ही मागील संहितातून झालीये, असे मला वाटत नाही. माझ्यातले शिव हेही एक 'मी' नाही ते अनेक 'मीं'चे नेटवर्क आहे. माझ्या कवितांत त्यामुळेच अनेक मी सापडतात. बोधक मी, साधक मी असेही ते असू शकतात. कवी 'मी', जाहिरातदार 'मी', समीक्षक 'मी' असेही मी असू शकतात; किंबहुना आहेत. कोणत्या कवितेमागे कोणता 'मी' उभा राहील, हे सांगता येणे अशक्य असते; मात्र ज्या ज्या 'मी'ला स्फूर्ती येते, तो मी ती कविता कॅरी फॉरवर्ड करतो.

माझ्यातला शिव हा फक्त आत्मनिर्मित 'मी' धारण करत नाही, तर अनेकदा कल्पनानिर्मित 'मी'ची निर्मितीही त्याने केली आहे. विशेषतः 'स्त्रीवाहिनी' ह्या संग्रहात अनेक बायकांचे अनेक 'मी' वेगवेगळ्या कवितांत आहेत. त्या त्या बाईचा 'मी' स्वतःच्या आत निर्माण करणे हे एक आव्हान असते. माझ्यातल्या शिवाने अनेक 'मी' निर्माण केलेत.

कुठल्यातरी एका स्थिर 'मी'चा अनुभव मांडणारे तुकाराम, दिलीप चित्रे, भालचंद्र नेमाडे ह्यापेक्षा कवितेत अनेक 'मी' मांडणारे कवी मला अधिक बरे वाटतात. अलीकडे अरुण कोलटकरांनी 'चिरिमिरी'त बळवंत बुवाचा 'मी' चांगला पेलला आहे. मराठीत बहु 'मी'वादी कविता जितक्या लवकर बहरेल तितके बरे. खरेतर साठोत्तरी आणि विशिय कवितेआधी बहु 'मी'वादी कवितेचीच परंपरा होती. मर्ढेकरांनी ती तोडली. चित्रे, नेमाडे ह्यांनी ह्या एक 'मी' वादाचा अतिरेक केला. अलीकडे मंगेश काळे, हेमंत दिवटे, सचिन केतकर ह्यांनीही ह्या एक मी वादाची धारा जोरदारपणे पुढे चालवली आहे; किंबहुना नव्वदोत्तरी कवितेचे ते एक व्यवच्छेदक लक्षण बनलंय आणि त्याला साठोत्तरीचा एकांगी प्रभाव जबाबदार आहे. सदानंद रेगेंनी बहु मी वाद चांगला वापरला होता, पण नंतर डहाके सारंगा पुन्हा एक मी वाद जोपासला.

माझ्यातला शिव हा अनेक मी पाळतो आणि काल्पनिक अनेक मी निर्माण करतो हे मला तरी चांगलेच वाटते.

७

कवितेची स्फूर्ती आली की, अनुभवाची स्पंदने धडकतात. मग ती स्फुरणात रूपांतरित होतात आणि मग शब्दांची हालचाल आणि अनुभवांची स्फुरणे ह्यातून ओळ सळसळायला लागते. कविता लेखनाची कृती सुरू होते. अनुभवाची स्पंदने धडकतात; पण त्यांच्या हालचाली शब्दात व्हायला किती काळ लागेल हे सांगता येत नाही. कविता लेखन इच्छाधारी असले की, ते कृती होते; पण ते जर प्रतिभाधारी झाले की मग 'कार्य' होते.

शक्तीचा सर्वोच्च हुंकार कल्पनाशक्ती असतो. शक्ती जेव्हा प्रतिभा होते तेव्हा तिच्यात कल्पनाशक्तीची कायापालट करण्याची कुशलता

शिखरावर पोहोचलेली असते. ही प्रतिभा अनेकदा अनुभव जसा आहे, तसा मांडून थांबत नाही, तर कल्पनेच्या साहाय्याने तो अनुभव मुक्त करत त्याला उन्नत करते. त्याला अनेक नव्या दिशा आणि आयाम बहाल करते.

ही प्रतिभेची कल्पनाशक्तीच वक्रोक्त्यांची, कायापलटींची निर्मिती करते आणि नेहमीचा अनुभव अधिक तेजस्वी होऊन अवतरतो.

शब्दामागून शब्द येत जेव्हा वक्रोक्ती निर्माण होते, तेव्हा अर्थस्फोट होतो. एका अर्थाने प्रत्येक वक्रोक्ती ही शब्दांनी घडवलेला अर्थस्फोट असतो आणि कविता म्हणजे ह्या अर्थस्फोटांची मालिका असते. ही मालिका संपते तेव्हा अनुभवस्फोट होतो आणि हा अनुभवस्फोटच कवितेला निर्मितीविराम देतो.

८

मी जेव्हा कविता लिहायला बसतो तेव्हा माझ्या स्फूर्तीपुढे दोन व्याकरणे असतात. अवकाशाचे व्याकरण आणि भाषेचे व्याकरण. जेव्हा भाषेचे व्याकरण मोडीत काढले जाते तेव्हा पद्य होते. उदाहरणार्थ

'लव अॅट गल्फ साईट' ह्या कवितेत

तुझ्या बिकनीचं सफेदपोश दूध उतरवून ठेव ह्या सफेदपोश थंडीत
माझं एकविसावं बोट बावीस वेळा मोडून कडाड तुझ्या अंडरपॅण्टीत
आणि तेविसाव्यांदा घेऊन मी तुझ्या वक्षाचा वाळवंटी क्लोजअप मुका तेव्हा
क्लीव्हेजमधून सोड घामाची नैसर्गिक गंगा माझ्या नाकातील अत्तरांच्या मंडीत
उतरव हॅटचं गलेलठ्ठ कबुतर त्याने थोडीच होणार शांतता प्रस्थापित ऊन
केसांचा बनवलायस मोर त्याचा फुलव पिसारा अलगद माझ्या चेहऱ्यावरून
कानातील काळाची कुंडलं डुलवत हलवं माझ्यात चाललेलं गल्फ वॉर
बिकनीशॉप हादरवेल अस शोधलेलं नाही कुणी बॉम्बर विमान इथे अजून
तुझ्या व्हाईट लिंगेरीने ब्लॅक-आऊट होणार नाही माझ्या व्हाइट हाऊसचा
तुझ्या हातांचे उद्दाम विळखे सद्दाम कर होऊ दे देहांची बेचिराख e राख
सांड माझ्या [illegible]वर ग्लोबलायझेशनची फॅशनचळ लागलेली वस्त्रे
एक योनीच तुझी वाचली असेल कॅमेऱ्याकडून तर रा[illegible]गी असेल पाक
माझ्या देहातून उतरतायत वासनेचे टेरेरिस्ट त्यांचीही होतेय बिचारी दमछक
मला तर हवंय युद्धात बुलफाइटी रक्त तू देतीयेस हातात सॅटेलाइटी ताक

अनुभवाचा मूळ अवकाश फाईव्ह स्टार हॉटेलची रूम हा आहे. रूममध्ये टी. व्ही. आहे. टीव्हीवर इराक-अमेरिका युद्धाच्या बातम्या, 'मी' आणि 'ती'. ती एक मॉडेल आहे. अत्यंत हायफाय वस्त्रे गळतायत. प्रथम तिची बिकनी शुभ्र दिसतीये.

मी कवितेची स्फूर्ती येऊन लिहायला बसलोय-

तुझ्या बिकनीच सफेदपोश दूध उतरवून ठेव
ह्या सफेदपोश थंडीत

ह्या पहिल्या ओळीत- 'तुझ्या बिकनीचं सफेदपोश दूध ह्या सफेदपोश थंडीत उतरवून ठेव' ही व्याकरणीक रचना मोडून 'उतरवून ठेव' हा क्रियाबंध प्रथम आलाय, तर सफेदपोश थंडी हे कर्म शेवटी गेलंय, म्हणजे इथे पद्य आले आहे आणि गद्य मोडलं गेलंय. दुसऱ्या ओळीतही हेच घडलंय. चौथ्या ओळीत तर कर्म आधी क्रियापद नंतर. पुन्हा कर्म आलाय, कर्त्याचा उल्लेख नाही.

आपण कविता लिहितो तेव्हा तिच्यात पद्याचा वापरही करतो. काही कवी तर फक्त पद्यातच कविता लिहितात. विशेषतः दि. पु. चित्रे, ढसाळ किंवा अलीकडील सचिन केतकर ह्यांना पद ही काव्याची कसोटी वाटते. मी माझ्या कवितांतून गद्याचाही सढळ वापर केला आहे. लेस्बीयनसारखी कविता, तर मी 'एक इरेझरच बसलाय माझ्यात परमेश्वरासारखा' ह्या ओळीचा अपवाद वगळता संपूर्ण गद्यातच लिहिलीये (स्त्रीवाहिनी पान ८०) कविता गद्यातूनही प्रभावीपणे लिहिता येते हा माझा विश्वास आहे. तो कितपत योग्य आहे ते इतरांनी ठरवायचंय. मला कविता कधीच भाषिक तत्त्वांवर अवलंबून ठेवायची नव्हती आणि नाहीये. कवितेची ताकद तिच्या अनुभवाच्या संपृक्तीकरणात फार कमी भाषिक अवकाशात अनुभवाचा अफाट अवकाश ठासून भरण्यात आहे, असे मला वाटते. त्यामुळे मी माझी कविता गद्यालाही पूर्ण खुली ठेवली आहे.

लव अॅट गल्फ साईटमध्ये पद्य प्रचंड प्रमाणात आहे; किंबहुना ह्या कवितेत गद्य नाहीच. सगळ्याच ओळी पद्य आहेत.

आता आपण अवकाशाचे व्याकरण कसे मोडीत काढत चाललोय ते सहज बघू शकतो. जेव्हा दोन अत्यंत विरोधी एकत्र न येणारी भिन्न मितिके अवकाशाचे व्याकरण मोडून एकत्र आणली जातात तेव्हा वक्रोक्ती निर्माण होते. मी कविता लिहितो म्हणजे एकामागून एक वक्रोक्त्या रचत जातो. उदा. वरील कवितेत

तुझं बिकनीचं सफेदपोश दूध

ह्या तुकड्यात बिकनीच + सफेदपोश + दूध अशा तीन भिन्न गोष्टी एकत्र आणल्यात. पोशाख सफेदपोश असतो, पण इथे दूध सफेदपोश आहे. बिकनीचं दूध कधीच असत नाही, पण इथे ते आहे. त्यातून बिकनीचं सफेदपोश दूध ही वक्रोक्ती निर्माण झालीये. बिकनी ह्या सॉलीड गोष्टीचं दूध ह्या लिक्विडमध्ये रूपांतर झालंय. मॉडेलिंगमध्ये सगळ्याच फॅशन्स सफेदपोश होतात, असाही एक अर्थ ध्वनीत झालाय आणि पुढे ही बिकनी थंडीत उतरवून ठेव असं 'मी' म्हणतोय. मुंबईत A. C. च्या थंडीला मी सफेदपोश थंडी म्हणतो त्याचा प्रभाव इथे पडलाय.

नंतरच्या ओळीत माझं एकविसावं बोट ही वक्रोक्ती आहे. ती लिंगाला उद्देशून आहे. ते मोडून अंडरपॅंटीत कडाड असं मी म्हणतो. खरंतर वीज कडाडते त्याचा संदर्भ आहे, वीजेसारखी कडाड असा अर्थ आहे.

प्रत्येक ओळ अशा वक्रोक्तींनी युक्त आहे. कविता म्हणजे अशा वक्रोक्त्याची रास असते. 'मी माणूस आहे' (स्त्रीवाहिनी) सारख्या कवितेत तर मी एकही वक्रोक्ती निर्माण केलेली नाही किंवा भाषेचे व्याकरण मोडलेले नाही, तरीही ती रचना कविता वाटते.

आता पुन्हा आपण 'लव अॅट गल्फ साईट'कडे गेलो, तर काय दिसते. जर बारकाईने पाहिले, तर रूममधील प्रेमावर (लव) टी.व्ही.वरचे गल्फ वॉर, प्रचंड हानी झालंय हे लक्षात येईल. गंमत म्हणजे कवितेत कुठेही टीव्हीचा उल्लेख नाही. तो मी का केला नाही हे सांगणे मुश्कील, पण त्यातून रूमचा अवकाश आणि गल्फ वॉरचा चिन्हसृष्टीय अवकाश एकमेकांत मिसळलेले दिसतील. परिणामी पहिल्याच कडव्यात अमेरिकन सफेदपोश थंडी आणि इराकचे वाळवंट एकत्र आलेत. दुसऱ्या कडव्यात शांततेचं कबुतर आलंय आणि तेही चक्क हॅटच्या रूपात आणि मी विचारणा करतोय त्याने थोडीच शांतता प्रस्थापित होणारय? दुसऱ्या कडव्यातील तिसऱ्या ओळीत, तर मी 'माझ्यात गल्फ वॉर चाललंय' हेही अॅडमिट करतोय. मात्र; तिच्या कानात आख्खा काळच कुंडल डुलवत हलतो आहे. त्याला एकनाथाच्या वारियाने कुंडल हाले डोळे मोडीत राधा चालेचे बॅकग्राऊन्ड आहे. चौथ्या ओळीत पुन्हा गल्फ वॉर मधल्या कुठल्याही बॉम्बर विमानात बिकनीशॉप हलवण्याची ताकद नाही असं सांगितलंय. ती मॉडेल आणि बिकनीशॉप तिचं कल्चर आहे आणि त्या फॅशन कल्चरला हलवण्याची ताकद अमेरिकन वॉर कल्चरमध्ये नाही, असाही अर्थ ध्वनीत होतोय.

तिसऱ्या कडव्यात तर 'मी' व्हाईट हाऊसचा मालकच झालोय आणि तिच्या व्हाईट लिंगेरीने ह्या व्हाईट हाऊसचा ब्लॅक आऊट होणार नाही

असं म्हणतोय. त्यासाठी तिच्या उद्दाम हातांना सद्दाम हुसेन बनायला सांगतोय. मग देहांची बेचिराख @ राख कर म्हणतोय, @ राख मध्ये इराक आहेच. @ विश्वाची राख कर असाही मेसेज आहे. कारण CNN प्रक्षेपणामुळे इराक हे @ राख झालंय. त्यानंतर तिसऱ्या ओळीत ग्लोबलायझेबनशची फॅशनचळ लागलेली वस्त्रे स्वतःच्या मांडीवर सांडायला सांगितलंय. कारण प्रत्येक वस्त्र हे तसेच आहे आणि तिच्या प्रत्येक वस्त्रावर कॅमेरा रोखला गेलाय. ह्या सगळ्या गोष्टीत कॅमेऱ्याकडून शूट झाली नसल्याने कदाचित तिची योनीच फक्त पाक राहिली असेल, असा आशावाद आहे. पाकला एक संदर्भ पाकिस्तानचा आहे.कारण अमेरिकेकडून पाकच वाचलाय. अर्थात पवित्रेचा संदर्भ आहेच.

शेवटच्या द्विपदीत वस्त्रे उतरवता उतरवताच वासनांच्या टेरेरिस्टांची म्हणजे हातांची व अवयवांची दमछाक होतीये, पण तरीही 'मी'चा युद्धज्वर तसाच आहे. ह्या दमछाकीत तो टिकूनच आहे. उलट तीच फॅशनचळ लागलेली वस्त्रे उतरवून थकलीय, पण त्याचा परिणाम असा झालाय की, त्याला जे प्रेमातलं बुलफाईटिंग हवं होतं ते झालंच नाही. (कविता लिहिल्यानंतरच्या काळात बुशचीही अवस्था हीच झाली). अमेरिकन संस्कृतीपुरुष हेमिंग्वे ह्या युद्धात अंगात संचारला खरा पण, हे बुलफाईटी रक्त सांडलेच नाही आणि मिळालं काय तर प्रक्षेपण झालेले सॅटेलाईटी ताक. रक्ताऐवजी ताक मिळणे ही ह्या प्रेमाची शोकांतिका. बिकनीच्या सफेदपोश दुधापासून सुरू होऊन कवितेत त्या दुधाचं शेवटी ताक झालं.

कविता लिहिताना ही अशी चिन्हसृष्टी प्रत्यक्ष सृष्टी प्रतिसृष्टीच्या व्यापात मिक्स होत गेली आणि साधा शरीरसंबंध हा संस्कृतीसंबंधापर्यंत पोहोचला.

९

शिव असो, शक्ती असो, क्रिया असो, अवकाश असो, सत असो, चित्त असो, आनंद असो वा काळ असो. ह्यातील प्रत्येक तत्त्व हे १) द्रव्य २) रचना ३) ऊर्जा ४) गती ह्या चार गोष्टींनीयुक्त असते.

वक्रोक्ती निर्माण होताना शब्द हे द्रव्य असते, पण मग त्यांची गद्यात्मक, पद्यात्मक, काव्यात्मक अशी रचना केली जाते. भाषेचे व्याकरण मोडले जाते. हे करताना तुमच्यातील शक्ती क्रिया वगैरे तत्त्वे भाषेला विलक्षण गती देतात आणि ऊर्जाही पुरवत असतात. अनेकदा ही भाषिक ऊर्जा आणि गती कवितेचे बलस्थान होऊन जाते. कित्येक कविता ऊर्जेअभावी क्षीण वाटतात. विशेषतः बेतलेल्या कविता ! कित्येक वेळा तोच तोच आशय गिरवल्यामुळे नंतरच्या त्याच त्याच आशयाच्या कविता ह्या दुर्बल वाटू लागतात. अनुकरणातून जन्मलेल्या कविताही गती आणि ऊर्जेअभावी क्षीण वाटू लागतात.

मराठीत आपण द्रव्य आणि रचना ह्यांची खूप चर्चा करतो, पण ऊर्जा आणि गतिकडे दुर्लक्ष करतो. वास्तविक ह्यावरून

१) गतिमानी गती असलेली २) गणितमानी गती असलेली ३) गतिमानी ऊर्जा असलेली ४) गणितमानी ऊर्जा असलेली. असे कवितांचे प्रकार होऊ शकतात. कित्येकदा द्रव्य आणि रचना ही गतिमानी किंवा गणितमानी असू शकते. रियाज हा गणितमानी असू शकतो, तर निर्मिती ही गतिमानी असावी अशी अपेक्षा असते. कित्येक कविता रियाज म्हणून लिहिल्या जातात. निदान मी तरी कवितेचा रियाज करतो. रियाज आणि निर्माण झालेल्या कलाकृतीवर पुन्हा संस्कार करणे (संस्करण) हे सतत चाललेले असते. कित्येक कविता अशा असतात की, त्यांच्यावर संस्कार करण्याची गरजच भासत नाही.

वक्रोक्ती हा कवितेचा आत्मा मानणारे खूप लोक कविता म्हणजे वक्रोक्त्यांची जुळवाजुळव मानतात. मग काही वेळा एका एका ओळीत चार चार वक्रोक्त्यांची जुळणी आढळते.

उदाहरणार्थ सचिन केतकर ह्या नव्वदोत्तरी कवीची कानातून उगवलेल्या दहा दगडी जिभा (भिंतीशिवायच्या खिडकीतून डोकावताना पान क्र. ३८) ह्या कवितेतील

कानातून उगवलेल्या दहा दगडी जिभांनी ही पहिलीच ओळ घ्या. ह्या ओळीत-

दहा जिभा (दहा आणि जिभा एकत्र)
दगडी जिभा (दगड आणि जिभा एकत्र)
कानातून दहा जिभा (कान आणि दहा जिभा)
उगवलेल्या दहा जिभा (उगवणे आणि दहा जिभा)

अशा चार वक्रोक्त्यांची निर्मिती केली आहे. माझ्याकडून सहसा इतक्या मोठ्या प्रमाणात वक्रोक्त्यांची निर्मिती होत नाही. सत्यकथेत अशा बहुवक्रोक्ती ओळींची रेलचेल असायची. अनेकदा ह्या रेलचेलीमुळेच कविता अधिक दुर्बोध बनत गेल्याचे दिसते. माझ्या मते वक्रोक्ती हे कवितचे मुख्य अंग आहे, पण ते अतिवापराने बोथट होत जाणे अटळ असते. सर्वसाधारणपणे सुरवातीला कवी अशा वक्रोक्त्यांची मायंदळी उडवतात, पण परिपक्वता येत जाते तशी वक्रोक्तीसंख्या कमी होत जाते. अरुण कोलटकर हे ह्या वाढीचे उत्तम उदाहरण आहे.

वक्रोक्त्यांमधून आशय निर्माण होईल ह्याची वाट पाहण्यापेक्षा वक्रोक्त्यांमधून आशय प्रकट होईल ह्याची काळजी घेणे हे कवितेबाबत अधिक मोलाचे आहे, असे मला वाटते. आपल्याकडे अनेक आधुनिक कवींनी अशी वाट पाहिली आहे, तर आपल्या संत कवींनी मात्र काळजी घेणे योग्य मानले आहे.

मी स्वतः वक्रोक्ती इतकाच सरलोक्तीचाही सढळ वापर कवितेत केला आहे. गद्य आणि सरलोक्ती ह्यांच्या सढळ वापराने कविता नष्ट होण्याची शक्यता असते. तो एक पत्करलेला धोका असतो, पण मी कवितेबाबत असा धोका वारंवार घेतलेला आहे.

१०

कुठलाही शब्द वा भाषा ही असंवेद्य 'सत' असते तेव्हा 'सौष्ठव' संवेद्य 'सत' असते तेव्हा 'अंग' प्रकट 'सत' असते तेव्हा 'अंग' जागृत 'सत' असते तेव्हा 'देह' उन्नत 'सत' असते, तेव्हा 'काया' आणि मुक्त 'सत' असते तेव्हा 'चैतन्य' असते.

कवितेतोल भाषा ही नेहमीच उन्नत व्हायला धडपडते. उक्ती ही भाषा उन्नत करण्याची रीत असते आणि जेव्हा एखादी वक्रोक्ती भाषेला भाषेपासून मुक्त करते तेव्हा चैतन्याने सळसळते. कित्येकदा ही किमया सरलोक्तीलाही साधू शकते. सरलोक्ती किंवा वक्रोक्तींनी जेव्हा ओळीच्या ओळी चैतन्यमय होतात तेव्हा आपण ती कविता श्रेष्ठ मानतो. पण मराठी समीक्षक हा अनेकदा सरलोक्ती आणि गद्य ह्याने कविता सिद्ध होऊ शकते ह्यावर विश्वास ठेवत नाही. मीही वक्रोक्ती आणि पद्य ह्यांनाच कवितेचा आत्मा मानत होतो, पण एकदा खरोखरच पद्याने अर्थवलयांची शक्यता वाढते का हा प्रश्न विचारला आणि सगळं ढासळलं. पद्यामुळे व्याकरण मोडते आणि ते जेव्हा कविता संगीताची गुलाम होती तेव्हा ठीकच होते. कारण तेव्हा कविता गायली जायाची, पण एकदा आपली कविता गायली जाणार नाही हे स्पष्ट कळल्यावर ही पद्याची गरज काय? हा प्रश्न पडला. अनेकदा तर पद्य लिहिण्याच्या

नादात ओळ विनाकारण लांबते असे माझ्या ध्यानात आले आणि मी सरळसोट गद्य वापरणे जर उत्स्फूर्तपणे येत असेल तर तसेच ठेवायला शिकलो. विशेषतः स्त्रीवाहिनीत तर मी अनेक कविता थेट गद्यात लिहिल्या आहेत. फक्त वाक्याची मोडणी ओळीत करून ! कवितेची खरी ओळख तिच्या तंत्रात नाही, तर व्यापक महाकाय अवकाश अत्यंत कमी अवकाशात भरण्यात आहे, असे मला वाटते. संपृक्त गद्याची ओळ ही तथाकथित पद्यापेक्षा कवितेत जास्त प्रभावी ठरते हा माझा अनुभव आहे. कवितेची खरी ताकद क्षणातून क्षणाकडे अवकाश पचवत जाण्यात आहे.

शब्द आणि अर्थ ह्यांचा संबंध हा प्रत्येक कवीला कोड्यात टाकत असतो. आपण ह्या संदर्भात कुठलीतरी एक भूमिका घेतो, पण प्रत्यक्षात प्रत्येक वेळी हा संबंध एकस्थितीय असत नाही किंवा स्थिरस्थितीय असत नाही. तो चल असतो आणि कधी कधी अचल असतो. सर्वच संबंधाप्रमाणे इथेही अनेक स्थिती असतात.

१) **पूर्णाद्वैत :** इथे शब्द आणि अर्थ वेगळे असत नाही. जो शब्द असतो तोच अर्थ असतो. आपण त्या अर्थाला शब्द असे नाव देतो; म्हणजे झाड हा शब्द. झाडाचा अर्थच असतो. असा अर्थ व्यक्त करणाऱ्या सर्वच मितिकांना आपण 'शब्द' म्हणतो. म्हणजे झाड हा शब्द अर्थच असतो. फक्त नंतर अर्थ व्यक्त करणाऱ्या सर्वच मितिकांसाठी आपण 'शब्द' ही संकल्पना वापरतो आणि ही संकल्पना 'झाड'ला लागू होते, म्हणून झाड हा 'शब्द' होतो. थोडक्यात, प्रथम शब्द 'जन्मतात' आणि मग त्यांना 'शब्द' म्हटले जाते.

२) **अद्वैत :** इथेही शब्द आणि अर्थ ह्यांचे अद्वैत असते, पण इथे शब्द हा प्रकाशासारखा असतो, म्हणजे तो स्वतः उजळतो. पण अर्थही उजळतो. प्रकाश जसा स्वतः उजळतो आणि प्रकाशाच्या प्रकाशात जशा इतर वस्तूही त्या प्रकाशामुळे उजळतात व स्पष्ट दिसतात तसे इथे शब्द आणि शब्दातले अर्थ एकत्रच स्पष्ट उजळतात आणि दिसतात.

३) **युग्म :** इथे शब्द आणि अर्थ संगावस्थेतील प्रेमीप्रमाणे एकात घुसलेले एकत्रच असतात. त्यांना स्वतंत्र वेगळे अस्तित्व असूनही ते एकमेकांत विलीन असतात. त्यांच्यात द्वंद्व असते आणि सायुज्यही.

४) **विशिष्टाद्वैत :** इथे शब्द आणि अर्थ ह्यांचा संबंध हा गर्भवतीच्या स्थितीत असतो म्हणजे अर्थ हा मुलाप्रमाणे शब्दाच्या किंवा शब्दाईच्या (भाषाई) पोटात असतो.

५) **द्वैत :** इथे शब्द हा मुलाप्रमाणे असतो, पण बाळंतपण झाल्यामुळे हे मूल स्वतंत्र असते. त्याच्यात अर्थाचे आणि रूपांचे दोघांचेही जीन्स असतात, पण एखाद्या आईबरोबर मूल असावे तसा शब्द अर्थाबरोबर असतो.

६) **जनुकाद्वैत :** इथे शब्द आईपासून पूर्ण तुटतो. त्याच्यापासून आई वेगळी झालेली असते. मात्र, आईचे म्हणजे अर्थाचे जीन्स त्याच्या बॉडीत असतात. तो जनेटिकली आईला कॅरीआऊट करत असतो.

७) **जनुक-द्वैत :** इथे शब्द आईपासून जनेटिकली पूर्ण तुटतो. त्याऐव[illegible]काचे जीन्स त्याच्यात प्रवेश करतात. म्हणजे आई नावाची बाब [illegible] होते. ती सासू होते आणि वाचक नावाची स्त्री त्याच्या आयुष्यात येते आणि तो स्वतःच आता प्रियकर बनतो.

८) **पूर्णाद्वैत :** इथे शब्द आता स्वतःच वाचकाबरोबर खेळतो, झोपतो आणि त्यातून 'अर्थांचा' जन्म होतो. इथे अर्थ हा एका अर्थाने 'नातू' होतो.

९) **अतिपूर्ण द्वैत :** इथे वाचकच त्या 'अर्थाला' घेऊन समीक्षेत, समाजात उतरतो आणि दुसऱ्या वाचकाला आपल्या शब्दातून 'अर्थ' सांगतो. इथे 'अर्थ' हा एका अर्थाने त्या वाचकाच्या पोटात पुन्हा गर्भधारणा करून राहिलेला असतो. तो वाचक वा समीक्षक स्वतःच 'गर्भवती' झालेले असतात आणि शब्दातून शब्द संहितेतून संहिता अशी एक साखळीच निर्माण होते.

पूर्णाद्वैत, अद्वैत, युग्म ह्यातून 'अभिधा', विशिष्टाद्वैत, द्वैत, जनुकाद्वैतमधून 'लक्षणा' जनुकद्वैत, पूर्णाद्वैत, अतिपूर्ण द्वैतमधून 'व्यंजना' शक्य होते.

ह्या स्थितीमुळेच अभिधात्मक वक्रोक्ती लक्षणात्मक वक्रोक्ती आणि व्यंजनात्मक वक्रोक्ती असे वक्रोक्तीचे तीन प्रकार होतात आणि त्यांचे पूर्णाद्वैती, अद्वैती, युग्मीय, विशिष्टाद्वैती, द्वैती, जनुकाद्वैती, जनुक-द्वैती, पूर्ण द्वैती, अतिपूर्णद्वैती असे उपप्रकार होतात. जेव्हा कलावंत अनुभवाऐवजी रसिकाकडे लक्ष देऊन आणि अर्थासाठी त्यांच्यावर अवलंबून राहून व्यंजनात्मक वक्रोक्ती वाढवत बसला की, कविता अनेकार्थी होता होता अर्थशून्य बनत जाते.

११

अफाट वक्रोक्त्यांचा वापर असूनही एखादी कविता पुचाट होते आणि एक दोन वक्रोक्त्या असूनही एखादी कविता प्रभावी होते असे का? असा प्रश्न विचारला की, आपण कवितेच्या 'सत'कडून कवितेच्या 'चित्त' आणि 'आनंदा'कडे येतो. द्रव्य आणि रचनेकडून ऊर्जा आणि गतीकडे येतो.

कवितेच्या 'सत' ह्या तत्त्वावर भर देणारे लोक भाषेवर, शब्दांवर सर्व लक्ष केंद्रित करतात. ह्या कवितेला आपण शब्दप्रधान कविता किंवा सतप्रधान कला म्हणू शकतो.

कुठलीही कलाकृती ही फक्त 'सत' नसते, तर ती चित्तही असत. त्याचे रूप पुढीलप्रमाणे असू शकते.

स्थिती	चित्त
असंवेद्य	जाणीव
संवेद्य	बुद्धी
प्रकट	विचार
जागृत	विवेक
उन्नत	प्रज्ञा
मुक्त	सत्य

मराठीत चित्तप्रधान कवितेची सशक्त परंपरा आहे. ज्ञानेश्वरी, रामदासांचे वाङ्मय, मुक्तिबोध वगैरे अशा प्रकारची कविता लिहितात. बुद्धिवादी तर कवितेतील विचारालाच महत्त्व देतात.

कशातही काहीही मिक्स केले, कुठल्याही चिन्हाशी कुठलेही चिन्ह अनपेक्षितपणे जोडले की, वक्रोक्ती निर्माण होऊ शकते, पण ही वक्रोक्ती अर्थपूर्ण करणे किंवा अर्थशून्य करणे, आशयपूर्ण करणे किंवा आशयशून्य करणे हे पूर्णपणे चित्तावर चित्ताच्या जाणीव, बुद्धी, विचार, विवेक, प्रज्ञा, सत्य ह्या स्थितीवर अवलंबून असते. म्हणूनच चित्तशून्य कविता कालांतराने आऊटडेटेड होत जातात. काही कविता तर सरलोक्ती मुबलक असूनही त्यात केवळ कवीची प्रज्ञा असल्याने किंवा वैश्विक सत्य असल्याने काळाच्या ओघात कविता म्हणून उत्तमरीत्या टिकलेल्या दिसतात. उदाहरणार्थ-

कलियुगी कवित्व करिती पाषांड । कुशळ हे भांड बहु जाले ॥
द्रव्य दारा चित्ती प्रजांची आवडी । मुखे बडबडी कोरडा चि ॥
दंभ करी सोंग मानावया जग । मुखे बोले त्याग मनी नाही ॥
तुका म्हणजे दंड साहिल यमाचे । न करी जो वाचे बोले तैसे ॥
(८०४) (पा. क्र. १४८)

(मुंबई सरकार १९७३ : श्री तुकाराम बाबांच्या अभंगाची गोष्ट)

इथे वक्रोक्ती नाही, पण प्रज्ञा आणि सत्य आहे. त्यामुळे आजही हा अभंग उत्तम वाटतो. तुकारामाचे कित्येक उपदेशपर अभंग हे त्यातील प्रज्ञेमुळे उच्च दर्जाचे ठरतात. ज्ञानेश्वरांचे 'अमृतानुभव' हे तर चित्तविलास आहे. इथे सगळे जग हेच मुळी शिवशक्तीचा संसार अशी मुख्य वक्रोक्ती स्वीकारून नंतर अनेक सरलोक्त्यांचा सढळ वापर केला आहे. ह्या कवितेच्या गाभ्यातच एक परंपरेने चालत आलेली शिवशक्तीसंसार ही रूपकात्मक वक्रोक्ती असल्याने नंतरच्या सरलोक्त्याही अनेक अर्थ सुचवत राहतात. मी स्वतः ही प्रज्ञाशैली अनेक कवितात वापरली आहे. महानुभवी हत्तीचा दृष्टांत, चक्रव्यूह, कावळे हंडा खडा ह्यांची कथा, ह्यांचा वापर मुख्य वक्रोक्ती म्हणून करायचा आणि मग सरलोक्तीही बहुसंदर्भी करत जायचे. ढीगभर वक्रोक्त्यांची रास रचण्यापेक्षा मुख्य वक्रोक्तीच्या आधारे अनुभव मांडत जाणे मला अधिक आवडत असावे. कदाचित दृष्यमाध्यमात काम करत असल्याचा तो परिणाम असावा.

कवितेच्या बाबतीत चित्ताचा सर्वाधिक परिणाम हा दर्शनाच्या अंगाने होतो. अनेकदा तर कवितेकडे पाहण्याचा कवीचा दृष्टिकोन निश्चित करण्यात ह्या दर्शनाचा आणि चित्ताचा प्रधान वाटा असतो. कलाकृती ही सत, चित्त, आनंद, क्रिया, शिव, शक्ती, अवकाश, काळ ह्या साऱ्यांनी युक्त असते, पण अनेकदा 'दर्शन' त्याला ह्यातील एका अंगाकडे पाहाणे भाग पाडते. त्यातून कलाकृतींचे वा कवितांचे आठ प्रकार पडतात.

१) सतप्रधान कलाकृती / शब्दप्रधान कविता-रूपवादी कविता २) चित्तप्रधान कलाकृती / विचारप्रधान कविता-आंबेडकरवादी कविता ३) आनंदप्रधान कलाकृती / भावप्रधान कविता-सौंदर्यवादी कविता ४) क्रियाप्रधान कलाकृती / कृतीप्रधान कविता- भक्ती कविता ५) शिवप्रधान कलाकृती / आत्मप्रधान कविता-अस्तित्ववादी कविता ६) शक्तिप्रधान कलाकृती / प्रतिभाप्रधान कविता-अस्तिवादी कविता ७) अवकाशप्रधान कलाकृती / क्षेत्रप्रधान कविता-देशीवादी कविता ८) काळप्रधान कलाकृती / काळप्रधान कविता-जापनीज हायकू (मराठी नव्हे).

पु. शि. रेगे ह्यांची पुष्कळा ही शब्दप्रधान कविता आहे, तर मार्क्सवादी कवी, आंबेडकरवादी कवी हे विचारप्रधान कविता लिहितात. रोमॅण्टिसिझम हा भावप्रधान कवितेला पुरस्कृत करतो, तर ॲक्शन पेन्टिंग किंवा ॲक्शन पोएट्री ही कृती प्रधान आहे आत्म अभिव्यक्ती (Self expretion) हीच कवितेचे मर्म मानणारे आत्मप्रधान कविता लिहितात, तर कवितेला केवळ प्रतिभेचा आविष्कार मानणारे आणि निर्मितीअवस्था जोपासणारे शक्तीप्रधान कविता लिहितात. अलीकडे अवकाशाला प्रचंड महत्त्व प्राप्त झाले आहे. त्यातून क्षेत्रीय किंवा स्थलीय कविता जन्माला आलेत, तर कवितेत क्षणांना महत्त्व देणारेही कवी आहेत.

कवितेचे संघटन ह्यातील कुठल्या ना कुठल्या एक किंवा अनेक तत्त्वानुसार केलं जातं. अनेकदा कवी कुठल्या तत्त्वानुसार संघटन करतो ह्यापेक्षा तो त्या तत्त्वाबाबत प्रामाणिक आहे की नाही हे फार महत्त्वाचं असतं. मात्र कुठल्याही कवितेत केवळ एकच तत्त्व कधीच कविता निर्माण करायला सक्षम नसते. इतर तत्वे आपोआपच त्या एका तत्त्वामागून येतात.

चित्त हे संघटन अर्थपूर्ण बनवते. विशेषतः साहित्य हे अर्थप्रधान असल्याने निरर्थक वक्रोक्ती आणि सार्थक वक्रोक्ती ही साहित्यात तीव्रतेने जाणवते. दालीच्या चित्रात वक्रोक्ती प्रचंड जाणवते, पण आपण तिचे सार्थकत्व कवितेइतके तपासत नाही.

निरर्थक वक्रोक्तींची जुळणी कवितेलाही निरर्थक ठरवते. मी स्वतः सार्थक वक्रोक्तींचा समर्थक आहे. काही समीक्षकांना व कवींनाही कविता ही एखाद्या कोड्यासारखी वाटते. त्यांना निरर्थक जुळणीतून अर्थ शोधून काढण्यात बौद्धिक आनंद मिळतो, पण मी असा बौद्धिक आनंद मिळवून देणे फारसे महत्त्वाचे मानत नाही.

निरर्थक वक्रोक्ती ही अनेकदा अफाट कल्पनाशक्तीचा आविष्कार असते आणि कल्पनाशक्तीलाच प्रतिभा समजणारे खुळचट लोक खूप असल्याने ते ह्या अफाट कल्पनाशक्तीच्या प्रेमात पडतात, मग

मी कविता लिहितोय
अशा सरलोक्तिपेक्षा
कागदाच्या पांढऱ्या कपाळावर बर्फाळ
माझ्या विधुर पेनाचे गुलाबदगडी ओठ
टेकवतात शाब्दिक चुंबनाची टेकडी मवाळ

अशा कल्पनाविलासी वक्रोक्त्यांनाच हे लोक डोक्यावर घेऊन नाचतात. मी सुरुवातीला अशा खूप कविता लिहिल्या, पण त्यातले निरर्थकत्व कळाल्यानंतर साईडला टाकल्या. (त्या जर प्रसिद्ध केल्या, तर बहुतेक कलावादी त्यांनाच डोक्यावर घेण्याची शक्यता अधिक.)

बेबंद निरर्थक कल्पनाविलासाला 'विवेक' देण्याचे काम चित्त करते, किंबहुना विवेक ही चित्ताची 'जागृत' स्थिती होय. विवेक जागा नसला की अनुभव झोपतो.

अनुभवाला थेट भिडणे आणि भाषेतून माध्यमातून अनुभव थेट देणे ह्यासाठी विवेक आवश्यक असतो.

कल्पनाशक्ती हा प्रतिभेचा भाग आहे. संपूर्ण प्रतिभा नव्हे ह्याचे भान विवेकामुळेच, प्रज्ञेमुळेचं, सत्यामुळेच येऊ शकते.

१२

कवितेत किंबहुना सर्व कलात सर्वात महत्त्वाचे तत्त्व कुठले असा प्रश्न विचारला, तर त्याचे उत्तर भावबळ असे मिळण्याची शक्यता सर्वाधिक आहे. भारतीयांचा रससिद्धांत हा मूलतः भावबली आहे. आनंद हे तत्त्व भाव आहे. ते प्रत्येक स्थितीत पुढीलप्रमाणे झेपावत जाते.

स्थिती	आनंद
असंवेद्य	स्वभाव
संवेद्य	भाव
प्रकट	भावना
जागृत	रस
उन्नत	भक्ती
मुक्त	करुणाशांतिआनंद.

कवितेचा शेवटचा परिणाम हा आनंद असला पाहिजे. कवीला कविता लिहून झाल्यानंतर आनंद झाला पाहिजे, तर रसिकाला वाचून आनंद झाला पाहिजे. ह्या धारणेशी मी काही प्रमाणात सहमत आहे. कविता लिहून झाल्यानंतर आनंद मिळतो हे कोण नाकारणार? पण हा आनंद निखळ असेलच असे नाही. काही वेळा त्यात इतर भावही मिसळलेले असतात. काही कविता आनंदासोबत अस्वस्थता, उदासीनता देतात. काही कविता लिहून झाल्यानंतर उद्विग्नता (फ्रस्टेशन) ही येते, तर कधी करुणाशांतीही आत पसरते.

लव ॲट गल्फ साईटमध्ये शृंगार हा भाव मुख्य आहे. मात्र, त्याची परिणिती शेवटी फ्रस्टेशनमध्ये झाली आहे. अपेक्षाभंगाचं दुःख आहे. दलित कवितेतील विद्रोह आणि क्रोध हे भाव माझ्याही अनेक कवितात आहेत. कवितेत बाकीच्या गोष्टी अनेकदा बदलतात, पण भाव मात्र फार काही बदलत नाही. भावाचे द्रव्य भावांची रचना बदलते, म्हणजे क्रोध

हा माणसाजवळ आहेच; पण दलित कवितेत त्याचे द्रव्य सामाजिक विषमता आहे. हे द्रव्य पूर्वीच्या कवितात नव्हते. म्हणजे इथे क्रोध हा भाव शाश्वत आहे, पण त्याचे द्रव्य बदलल्याने, त्याची रचना बदलल्याने तो नवाही आहे. लव अँट गल्फ साईटमध्ये शृंगार आहे, पण त्यात सिम्युलेटेड युद्धभाव मिसळल्याने त्याचे द्रव्य व रचना नवी झाली आहे. कविता बदलत नसते. फक्त तिची द्रव्य व रचना बदलत असते हे म्हणणे कवितेच्या आनंद हा तत्त्वाला प्रचंड प्रमाणात लागू होते.

जातिव्यवस्थेत ब्राह्मणांनी अनेक भावनिक हक्क स्वतःकडेच ठेवले होते; म्हणजे शूद्राला हसणे हे योग्य, पण शूद्रांनी अतिशूद्रांनी ब्राह्मणाला हसणे हा गुन्हा. ब्राह्मणांना क्रोधाचा इतरांच्यावर संतापण्याचा हक्क, पण इतरांना ब्राह्मणांवर संतापण्याचा हक्क नाही. हे सगळे दबलेले भाव पुढे दलित कवितेत आढळून आले. ब्राह्मणांनी त्याचे स्वागत केले आणि काहीजणांनी टवाळीही केली. दलित कवितेत नंतर जे साचलेपण आले ते त्याच त्याच भावामुळे नव्हे, तर नवीन भावद्रव्य आणि भावरचना शोधण्यात आलेल्या अपयशामुळे !

केवळ 'भावबली' कविता लिहिणारे ग्रेससारखे कवी मराठीत आहेत. उदासीनता, हुरहूर, आवेग, छिन्नमनस्कता असे काही मुख्य भाव ग्रेसने अतिशय ताकदीने प्रकट केलेत; किंबहुना भावद्रव्य, भावरचना ह्यांच्याबरोबरीने भावउर्जा आणि भावगीत ह्यांचा अद्भूत संचार त्यांच्या कवितेत आढळतो; पण विवेक नसल्याने अनेकदा ही कविता चित्तशून्य ठरते आणि केवळ भावबळ पसरून विरून जाते. ग्रेससारखे कवी पॉझिटिव्ह अर्थाने भावाची आणि निगेटिव्ह अर्थाने चित्ताची विवेकाची कवितत असलेली आवश्यकता पटवून देतात, तर कित्येक दलित कविता केवळ विचार व्यक्त करून थांबतात. त्या त्या दलित कवितेतील भावाचा अभाव ती कविता दुबळी करून टाकतो.

मी अनेकदा कवितांच्या भावपातळीचा शोध करत असतो आणि स्वतःला व्यक्त करण्याकरिता त्यात काही उपयुक्त आढळल्यास तेही पाहात असतो. काहीवेळा तर तुम्हाला नवीन भावबळानिशी उतरावे लागते. उदा. Author Is Dead असे सर्वांनी म्हणावयास सुरवात केल्यानंतर कवीचा अहम, आत्मविश्वास आणि त्याचा सृजन भाव व्यक्त करण्यासाठी मला Author Is Not Dead अशी कविताच स्फुरली. मराठी भाषेचा विनाश होत चाललाय हा भाव 'कदाचित' आऊट ऑफ फोकसमध्ये आलाय, तर सृजनात आलेली बधिरता ही 'साक्षात्कार'मध्ये आली (सर्व कविता क. व्ही.त आहेत) हे सगळे भाव बारकाईने पाहिले, तर चिन्हसृष्टीच्या दबावामुळे निर्माण झालेले दिसतील. आत्महत्येच्या काठावर तर मी सतत उभा असतो. त्यामुळे खून करणे किंवा आत्महत्या करणे हे सतत माझ्या कवितेत चाललेले असते. अनेकांना मी कवी म्हणून अत्यंत व्हायोलन्ट वाटतो आणि त्यात तथ्य आहेच. माझ्यातला हा व्हायोलन्ट माणूस भांडण करायला सतत तयार असतो आणि माझ्या व्हायोलन्ट, उग्र, क्रोधिष्ट, भांडखोर स्वभावाची सावली माझ्या कवितांवर पडलेली आहे, असे मला सतत जाणवत असते. तीव्र कामेच्छा आणि ब्रह्मचर्याची आसक्ती माझ्यात सतत संघर्ष करत असतात. माझ्या कवितेत केवळ कामोत्सव नाही, तर ब्रह्मचर्य पाळू इच्छिणाऱ्या साधकाचे रणसंग्रामही आहेत. आत्मनिषेधाचा सूर तर अनेकदा टीपेला पोहोचलेला आहे. साठोत्तरी कवितेला ब्रह्मचर्याने फारसे पिडलेले नाही. मला मात्र त्याचा ताप सततच होतो. कदाचित ब्रह्मचर्य हे मुक्तीच्या दिशेने पडलेले पाऊल आहे, असा विचार त्यामागे असावा किंवा तशी भावना त्यामागे असावी.

अत्यंत तीव्र भावनाशिलता ही कवीच्या व्यक्तिमत्त्वाची खूण ! माझ्यातही ती असावी असे वाटते. मात्र मी कवीइतकाच विचारवंत आहे. त्यामुळे बहुधा वेड्यांच्या इस्पितळात दाखल झालो नाही. एकप्रकारचा समतोल माझ्यात असावा. मात्र, माझ्या तीव्र क्षोभाच्या क्षणी कविताच माझ्या मदतीला धावून आली आहे. विशेषतः माझा संताप आणि जळफळाट (सामाजिक बाबतीतलाही) मी कवितेत अनेकदा ओतला आहे. कवितेत ऊर्जा आणि गती निर्माण करण्यात भावनेच्या तीव्रतेचा प्रचंड वाटा असावा. अनेकदा शांत भाव शांत ऊर्जा निर्माण करतो. उदाहरणार्थ - पु. शि. रेगेंची कविता. माझ्या वाट्याला तृप्ती, समाधानाचे क्षण फार कमी आले. त्यामुळे हे भाव माझ्या कवितेत कमी आहेत. माझ्या स्वभावातले गर्व, रानवटपणा, धुसमुसळेपणा, रासवटपणा, जंगली रग, अस्ताव्यस्तपणा माझ्या कवितेतही उमटले असावेत. स्वतःला प्रेषित समजण्याचा आव माझ्या कवितातही आलाच असावा. त्यामुळे मी म्हणतो, मी करतो वगैरे अटिट्यूड कवितेत झिरपत असणारच. कदाचित दुसऱ्यांना तुच्छ समजण्याची वृत्तीही.

मराठीत कवी आपल्या भावनिक व्यक्तिमत्त्वाची चिरफाड क्वचितच करतात. वास्तविक ती आवश्यक आहे. चरित्रात्मक समीक्षेला तुच्छ समजणाऱ्यांनी तर ही चिरफाड जवळ जवळ बंदच केली, पण त्यातून कवीचे काय नुकसान झाले हे कळणे मुश्कील आहे. मला तर अलीकडे कवितेला जे बुद्धिप्रधान स्वरूप आले आहे त्याला चरित्रात्मक समीक्षेची उपेक्षा काही प्रमाणात तरी निश्चित जबाबदार असावी असे वाटते. अपवाद फक्त तुकारामाच्या कविताचा आहे. तुकारामाच्या कवितेची खरी ताकद ती भावबली आहे हीच आहे. केवळ तीव्र भावबळाच्या जिवावर अनेकदा कसलीही वक्रोक्ति न निर्माण करता तुकारामाने कविता यशस्वी करून दाखवली आहे.

आपल्याकडे फक्त रोमॅण्टिक भावना ह्याच तेवढ्या खऱ्या किंवा शुद्ध भावना तेवढ्याच खऱ्या मानणारे लोक आहेत. त्यांना विद्रोह, छिन्नमनस्कता, उद्वेग वगैरे आधुनिक भावना ह्या भावनाच वाटत नाहीत. वास्तविक ह्याही भावनाच आहेत. चिंता ही तर मुख्य भावना होऊन बसली आहे. खण्डितता, दुभंगलेपणा, स्वप्नभंग, अपेक्षाभंग वगैरे भावनाच आहेत. भय हीही एक मुख्य भावना आहे. ती अनेकदा अलीकडे झिरपताना दिसते. संघर्ष, झुंजारपणा ह्या भावनाही अशाच शाश्वत आहेत. वीररस त्याशिवाय शक्यच नाही. माझ्या कवितातही 'वीर' नायक अधूनमधून डोकावत असतोच. पळपुटेपणा मात्र फारसा अवतरलेला नाही.

आध्यात्माशी निगडित मुक्तीची आच, आत्मसंघर्ष, पिसाटी, आत्मनिषेध, आत्मपीडन हे माझ्या कवितेत अवतरणे अटळच होते. बद्धता आणि अडकणे हे भावही असेच पाठलाग करणारे.

१३

कुठलीही कलाकृती काळ आणि अवकाश ह्या मितींनी युक्त असते. कुठलाही अनुभव हाही ह्या चार मितींनी युक्त असतो, पण कविता आणि कादंबरी लिहिताना मला जाणवलेला एक फरक इथे सांगावासा वाटतो तो म्हणजे कवितेत काळ प्रथम येतो आणि अवकाश त्याला अनुसरतो. त्याउलट कादंबरीत अवकाश प्रथम येतो आणि काळ त्याला अनुसरतो.

सर्वसाधारणपणे संगीतात निर्मितीस्थिती आणि निर्मितीगती ही क्षणातून क्षणाकडे वाटचाल करत अवकाश घडवत जाते. संगीतात अवकाश काळाइतकाच महत्त्वाचा असतो. फक्त सृजनाची प्रक्रिया ही

काळाला पकडून धावते. चित्रकलेत किंवा दृश्यकलात मात्र निर्मितीस्थिती व निर्मितीगती ह्या अवकाशातून वाटचाल करत अवकाशाबरोबर काळही घडवत जातात. कवितेचे नाते संगीताशी अधिक आहे; म्हणूनच कदाचित संगीताने आणि गीताने हातात हात घालून एकत्र वाटचाल केलेली आहे. आधुनिकतेने भारावलेल्या विशिय मितीखंडात कवितेचे संगीताशी असलेले नाते तुटले आणि ती चित्रकलेशी अधिक जोडली गेली. परिणामी सर्व विशिय कवितात दृश्यात्मकता प्रचंड वाढली. चित्रबद्धता भरघोस उगवली आणि वक्रोक्त्यांचे पीक आले. वक्रोक्ती कवितेत शिगोशिग भरून वाहायला लागली. कवितेचे अवकाशाला असे शरण जाणे हे नवीन आधुनिक कवितेला जन्म देण्यास कारणीभूत ठरले. त्यातून मुक्तछंद जन्मला. वाढीसही लागला, पण इतके होऊनही क्षणातून क्षणाकडे जाण्याचा कवितेचा मूळ स्वभाव काही ह्या घडामोडींना बदलता आला नाही.

मी कविता लिहिताना क्षणातून क्षणाकडे अवकाश रचत जाता।. मात्र प्रत्येक क्षण हा वक्रोक्तिचा असायला हवा हा आधुनिक अट्टाहास मी फेकून देतो. क्षण सरलोक्तिचा असेल, तर तो सरलोक्तित वक्रोक्तीचा असेल तर वक्रोक्तीत मांडणे मला गरजेचे वाटते. वक्रोक्तीसाठी लागणारा कल्पनाविलास माझ्याकडे भरपूर आहे आणि कुठलीही सरलोक्ति वक्रोक्तीत रूपांतरित करण्याची क्षमताही, पण मी हे करण्याचे आजवर टाळले आहे. स्वतःचे कवित्व पटवून देण्यासाठी क्षणांचे गद्याशी असलेले नैसर्गिक नाते तोडण्याची आवश्यकता मला वाटत नाही.

कादंबरी लिहिताना मात्र अवकाश त्या अवकाशातील पात्रे नीट दिसावी लागतात. निदान त्यांची अस्पष्ट चाहुल असावी लागते. अन्यथा घटना नीट उभारत नाही. एका अर्थाने 'क्षण' हे कवितेचे एकक असेल, तर 'घटना' हे कथा-कादंबरी, नाटक, सिनेमा, सिरीयल ह्यांचे एकक आहे.

काळ जसा एका क्षणातून दुसऱ्या क्षणात जातो तसा अवकाश हा एका अवस्थेतून दुसऱ्या अवस्थेत जात असतो. क्षण आणि अवस्था ह्यांनी मिळून 'स्थिती' बनते. स्थिती कधीही स्थिर नसते. ती क्षण बदलली की बदलते. अवस्था बदलली की बदलते. चित्रकलेत शिल्पकलेत, फोटोत एका स्थिती अवकाश आणि काळ गोठवले जातात. कथा-कादंबरी-नाटक-सिनेमा-सिरीयलमध्ये अशी गोठवणूक नसते. तिथे स्थित्यांचा सलग प्रवाह असतो. कवितेतही एक स्थिती नसते. तिथेही स्थित्यांचा प्रवाह असतो. मात्र, अपवादात्मक क्षणी एखाद्या कवितेत एखादी स्थिर स्थिती पकडली जाऊ शकते. मात्र, अशा एकस्थितीय कविता फार आढळत नाहीत. किंबहुना 'स्टील लाईफ' ह्या चित्रकलेतल्या संकल्पनेचा प्रभाव पडून काही कवींनी अशा स्थिर स्थितींवर कविता लिहिल्या आहेत, पण ह्यातल्या कित्येक कवितात क्षणाचा प्रवाह आणि त्या स्थिर स्थित्यांच्या गतिमानी निरीक्षणांचे पडसादच अधिक उमटलेले दिसतात. एकंदरच कवितात स्थिर स्थिती अवघड जाते. उदा. 'बोन्साय' ही कविता (स्त्रीवाहिनीतील).

ह्या कवितेतही पुरुषाच्या स्थिर स्थितीचे वर्णन आहे खरे, पण निरीक्षण फिरते गतिमान आहे आणि शेवटचा निष्कर्ष तर प्रत्यक्ष त्या स्थितीत उपस्थित नाही. तो गतिशील मनाने काढलेला निष्कर्ष आहे.

कुठलाही क्षण हा पाण्यासारखा स्वच्छ नितळ असतो. आपल्याकडे काळाची तुलना ही नेहमीच नदीशी केली जाते. पाणी जसे वाहते तसा काळ वाहत असतो, पण पाणी कितीही नितळ आणि स्वच्छ दिसले, तरी स्वतःत अनेक क्षमता घेऊन वाहत असते. वीज निर्माण करण्याची क्षमता पाण्यात असते. पाणी क्रियाशील असते. पाणी धारा बनून वाहत असते.

कवितेतील क्षण ही असेच पाण्याप्रमाणे असतात. पाण्याचा रंग त्यात जे मिसळेल तसा होतो. क्षणही त्याच्यात जो अवकाश मिसळेल त्या अवकाशाप्रमाणे होतो. पाणी हायड्रोजन आणि ऑक्सिजन ह्यांनी बनलेले असते. क्षणातही चित्त आणि आनंद असतात. त्यांची धारा बनते. पाण्यात विद्युतऊर्जा असते तशी क्षणात शक्ती आणि शक्तिभार असतो. हा शक्तिभार स्फुर्ती निर्माण करतो. क्षण क्रियाशील असतो. तो हालचाल करतो. कृती घडवतो. परिणामी क्षणात अवकाशाच्या अवस्था मिसळायला लागतात. सत विसर्जित व्हायला लागते.

पाण्याला स्वतःचे पाणी पण असते. तसेच क्षणाला क्षणपण असते आणि हे क्षणपण शिवामुळे संवेदक बोधक कर्ता साधक, साक्षी आणि बुद्ध ह्या त्याच्या स्थितीमुळे प्राप्त होत राहाते.

सर्वसाधारणपणे कवितेची एक ओळ कवितेचा एक क्षण असते, पण कधी कधी तीन-तीन, चार-चार ओळी एका क्षणातून जन्मतात. बोन्साय हीच कविता पाहू.

क्षण १ : तुला नग्न पाहिलं मी आकारात आणि रंगात.

क्षण २ : तुला भग्न पाहिलं मी कणात आणि तरंगात.

क्षण ३ : मोनोटोनस पुरुषाचा सरळसोटपणा.

क्षण ४ : ना पृथ्वीची गोलाई.

क्षण ५ : ना गरोदरपणाची बांधेसूद डौलाई.

क्षण ६ : किती काटेकोर तुझं अंग.

क्षण ७ : तू माणूस नसतास तर बोन्साय म्हणून कुंडीत ठेवून दिला असता.

ह्या कवितेतील 'शिव 'मी' ही एक स्त्री आहे. ती बोधक आहे आणि पुरुषाचा तिला होणारा बोध ती मांडते आहे.

पहिले दोन क्षण पाहण्याचे आहेत. क्षण ३, ४, ५ हे निरीक्षणाचे आहेत. क्षण ६ प्रतिक्रियाचा आहे, तर क्षण ७ हा निष्कर्षाचा आहे.

संपूर्ण कवितेत स्त्रीचा स्वतःच्या शरीरविषयीचा अभिमान आणि पुरुषाच्या शरीराविषयीचा 'हीन' समजण्याचा भाव आहे. स्त्री स्वतःच्या शरीराविषयी काहीच बोलत नाही, पण ती गरोदर असावी आणि तो पुरुष तिच्या अपत्याचा 'बाप' असावा म्हणूनच तो गरोदर नाही. त्याच्या शरीराला ती डौल नाही हे ती अधोरेखित करते.

पहिल्या क्षणात तिचे पाहाणे जनरल फिजिक्सचे आहे. त्यामुळे आकार आणि रंग दुसऱ्या क्षणात. मात्र क्वाटम फिजिक्स आहे; त्यामुळे कण आणि तरंग अशी ती सूक्ष्म झाली आहे. म्हणजे तिचे पाहाणे स्थूल आणि सूक्ष्म असे दोन्ही आहे.

पुढे ३, ४, ५ ह्या क्षणात मात्र तो गरोदर राहू शकत नसल्याने त्या अभावाचे निकष ती कळत-नकळत त्याच्या शरीराला जोडतीये आणि मग आपल्या गोल गरोदर डौलदार अंगाच्या तुलनेत त्याचं अंग ६ व्या क्षणात तिला काटेकोर असल्याचं जाणवतंय. इथे काटेकोरला दोन अर्थ आहेत. काट्यांनी भरलेले काट्यांनी कोरलेले आणि नको तितके छाटून काटून (बहुधा जीममध्ये जाऊन) सुव्यवस्थित केलेले. त्याच्या ह्या छाटून काटेकोर झालेल्या अंगामुळेच त्याला ती बोन्साय म्हणून कुंडीत ठेवून दिले असते असं म्हणते. सरतेशेवटी तो माणूस असल्याने हे शक्य नाही हेही तीच म्हणते. त्याच्या 'बाप' असण्याचं दुय्यमत्व इथे अधोरेखित होते आणि तरीही त्याला सोबत घेणे तो माणूस असल्याने अपरिहार्य आहे हेही इथे अधोरेखित होते.

एका आईचा आपल्या पुरुषाविषयीचा हा एक वेगळाच भाव इथे प्रकटला आहे. पुरुषाचे शरीर हा मुख्य अवकाश ! तो व्यक्त झालाय स्त्रीच्या निगेटिव्ह अवकाशाआधारे ! त्याच्या शरीरात काय नाही हे सांगत स्वतःच्या शरीरात काय आहे हे सांगितले आहे. ह्यातले पहिले सहा क्षण एका ओळीचे, तर शेवटचा क्षण मात्र दोन ओळीचा आहे.

कविता ही अशी क्षणामागून क्षण वाहात अवकाश रचत जाते. चित्रशिल्पकथेत स्त्रीचे शरीर असे पुरुषाच्या शरीरात काय नाही हे सांगून व्यक्त होणे कठीण आहे; पण कवितेत मात्र ही किमया सहज शक्य होते. कवितेच्या अवकाशाचे हे वैशिष्ट्यच आहे आणि कविता क्षणातून आकार घेते म्हणूनच हे शक्य होते.

कवितेतला भाव हा अभिमान आणि हीनता ह्यांनी युक्त आहे, पण तो खेळकरपणानेहीयुक्त आहे. गरोदरपणाच्या संदर्भात पुरुषाचं दुय्यमत्व सांगताना ती थोडीशी उनाड आणि खेळकरही झालेली आहे. हा उनाडपणा, खेळकरपणा स्त्रीमुक्ती चळवळीनंतरच्या स्त्रीतच किंवा मुक्त स्त्रीतच शक्य आहे.

१४

सर्वसाधारणपणे मानवी संवेदक काळ हा चार काळात विभागतो.

१) भूतकाळ २) वर्तमानकाळ ३) भविष्यकाळ ४) चालू काळ.

मानवी भूतकाळ हा ब्राह्मणी आयामात 'पुराण' क्षेत्रिय आयामात 'परंपरा' विश आयामात 'इतिहास' आणि अलीकडे चिन्हीय आयामात 'जनुकता' रूपात वावरतो.

मानवी भविष्यकाळ हा पुन्हा ब्राह्मणी आयामात 'स्वर्ग' क्षेत्री आयामात 'आदर्श राज्य' (रामराज्य वगैरे) वगैर युटोपिया विश आयामात 'सायफी' आणि चिन्हीय आयामात 'चिन्हभवता' ह्या रूपात वावरत असतो.

मानवी वर्तमानकाळ हा ब्राह्मणी आयामात 'धर्मजाल' क्षेत्रीय आयामात 'राज्य समाज जाल', विश आयामात 'अर्थ'जाल, चिन्हआयामात 'चिन्हजाल' रूपात वावरत असतो.

ब्राह्मणी आयाम हा विश्व क्षेत्रीय आयाम हा सृष्टी विशिय आयाम हा प्रतिसृष्टी आणि चिन्हीय आयाम हा चिन्हसृष्टी ह्यांच्याशी मुख्यत्वे जोडलेला असतो.

कवी हा तीन चिंतांनी पिडला जातो.

१) **भूतकालीन चिंता** : भूतकाळाने निर्माण केलेल्या संहिताचा संस्कार आणि प्रभाव कसा मिटवायचा ह्याची चिंता.

२) **वर्तमानकालीन चिंता** : स्वतःचा वर्तमानकाळ आणि वर्तमानावकाश कसा व्यक्त कर।यचा ह्याची चिंता.

३) **भविष्यकालीन चिंता** : स्वतःच्या कविता भविष्यकाळात टिकून राहातील का? त्या पुढच्या पिढीला भावतील का? त्यासाठी काय करावे.

ह्या चिंतेने ग्रासून जाऊन अनेक कवी परेशान झालेले दिसतात. बरेच कवी सामाजिक कविता लिहीत नाहीत. कारण काय तर समाज व्यवस्था बदलली की, त्यांचे भविष्यकाळात काहीही मोल राहणार नाही, असे त्यांना वाटते. त्यामुळे ते आभाळ, जमीन, पाणी, वारा वगैर. त्यामानाने शाश्वत गोष्टी वक्रोक्तिसाठी वापरतात, जेणेकरून कविता अमर व्हावी. काही कवी स्थळावरच्या कविताही ह्याच कारणाने टाळतात. आमच्या एका मित्राने 'आपण काला घोडावर कविता लिहिणार नाही' असे माझ्यापुढे म्हटले, कारण काय तर भविष्यात काला घोडा हे स्थळ टिकेल ह्याची काय गॅरंटी? त्याचा हा प्रश्न भव्यिकालीन चिंतेतून उद्‌भवला आहे हे उघडच आहे. कविता कशामुळे टिकते हा प्रश्न तर प्रत्येक कविला छळत असतो आणि प्रत्येक कवी आपल्या कवितेत 'टिकाऊ' घटक वाढवण्याच्या मागे असतो. बहुतेक सर्वच कवींना निसर्ग, काम, आध्यात्म आणि जन्ममृत्यू हे विषय टिकाऊ असल्याने सेफ वाटतात. प्रेमकविता ही कधीही सामजिक कवितेपेक्षा अधिक सेफ आहे, असे त्यांना वाटते. आपल्या कवितांना अनेक अर्थ प्राप्त झाले, तर ती अधिक टिकेल असेही काहींना वाटते. त्यामुळे अनेक कवी स्वतःच्या कवितांचा अर्थ सांगत नाही. कवीने सांगितलेला त्याच्या कवितेचा अर्थ हाच फायनल अर्थ होण्याची भीती त्यामागे असते. कारण एकदा अर्थ फायनल झाला की, पुढच्या पिढ्यांना नवीन अर्थ सापडणार नाही आणि ती कविता मरून जाईल, असे त्यांना वाटते. अनके कवी तर केवळ अनेकार्थता वाढावी म्हणून वक्रोक्त्यांची संख्या प्रचंड वाढवत बसतात. जितक्या वक्रोकत्या जास्त तितके अर्थ व दुर्बोधता जास्त आणि जितकी दुर्बोधता आणि अर्थ जास्त तितके कविता टिकवण्याचे चान्सेस अधिक अशी काही समजूत त्यामागे असते.

मला ह्या भविष्यकालीन चिंतेने फारसे सतावलेले नाही. कविता टिकणे व टिकवणे हे आपल्या हातात नसते आणि ती टिकलीच पाहिजे, असा आग्रह धरण्यात फार काही अर्थ आहे, असे मला वाटत नाही. माझ्या मते भविष्यकालीन चिंता ह्या निरर्थक चिंता असतात आणि त्या अमर अक्षर होण्याच्या आसक्तीतून जन्मलेल्या असतात. सार्वकालीन होण्यापेक्षा समकालीन होणे हे फार महत्त्वाचे असते आणि समकालीन होण्यासाठी भविष्यकालीन आणि भूतकालीन चिंतातून मुक्त होणे फार गरजेचे असते.

कवींना सतावणारी भूतकालीन संस्कारणाची आणि प्रभावाची कविता ही तर एक महत्त्वाची चिंता. प्रत्येक कवी हा आधीच्या कविता वाचत वाचत कवी झालेला असतो आणि त्यामुळे त्या कवितांकडून तो कडीशन्ड संस्कारित झालेला असतो. सुरवातीच्या काळात हे संस्कारण चांगले वाटते, पण कवी जेव्हा स्वतः लिहायला बसतो, तेव्हा प्रभावाची चिंता सुरू होते. जगातला प्रत्येक माणूस स्वतःला एकमेवाद्वितीय समजत असतो. कवी अपवाद नसतो. तोही स्वतःला एकमेवाद्वितीय समजत असतो. त्यामुळे आपली कविताही आपली स्वतःची अशी एकमेवाद्वितीय निर्मिती व्हावी अशी त्याची इच्छा असते. प्रत्यक्षात जेव्हा आपली कविता ही आपल्या आधीच्या कवींचा केवळ इको आहे हे त्याच्या लक्षात यायला लागते तेव्हा त्याचा आधीच्या ह्या कवींशी त्यांनी केलेल्या संस्कारणाशी त्यांनी टाकलेल्या प्रभावाशी संघर्ष सुरू होतो. ह्यातूनच काहीवेळा प्रतिकाराची कविता जन्मते. उदाहरणार्थ पावसाळा ९० ही माझी कविता (क. व्ही. पान क्र. ९८) ह्या कवितेची सुरवात (बालकवी, बा. भ. बोरकर, ना. धो. महानोर, मंगेश पाडगावकर यांच्या पावसाळ्यांना नम्र श्रद्धांजली वाहून) अशी श्रद्धांजली वाहून होते. हा प्रभावाचा केलेला प्रतिकार आहे. फक्त सुदैवाने ही ओळ कवितेचा भाग नाही. सचिन केतकरच्या अळुवाडी आध्यात्म (भिंतीशिवायच्या खिडकीतून डोकावताना ११२) ह्या कवितेत, तर हा प्रतिकार खुद्द कवितेतूनच सुरू होतो. कवितेचा विषय आहे 'अळुवडी', पण सचिनच्या कवितेची सुरवात मात्र,

कांद्याचा दृष्टान्त
आता प्रागैतिकहासिक झालाय

अशी कांद्यापासून होते. आता ह्या कांद्याचा आणि अळुवडीचा काय संबंध आहे? पण दिलीप चित्रे ह्यांच्या कांद्याला प्रतिकार केल्याशिवाय आपले अळुवाडीचे आध्यात्म एस्टॅबलिश होणार नाही, असे निवेदकाला

वाटत असणार. त्यामुळे प्रथम कांदा प्रागैतिकहासिक ठरवून अलुवाडीविषयीचे क्षण सुरू होतात.

सर्वच प्रतिकार हे काही प्रभावाच्या चिंतेतून येत नसतात. काहीवेळा आधीचा प्रवाह हा चुकीचा आहे, असे वाटूनही प्रतिकार केला जाऊ शकतो. उदाहरणार्थ जगभर औद्योगिक उत्पादनकेंद्री विश कवितेत 'वस्तू' ही फार महत्त्वाची ठरून कादंबरी आणि कवितेत 'वस्तू' केंद्रस्थानी ठेवून लिखाण सुरू झाले. विशेषतः १९६८ नंतर ! त्यातून वस्तूवाद ही साहित्यिक चळवळच जन्मली. युरोपात तर जो कवी उठतोय तो एकेक वस्तू निवडतोय आणि त्या वस्तूवर कविता लिहितोय असे सुरू झाले. वस्तूंच्या ह्या भडिमाराला शरण जाऊन मीही 'घड्याळ' वगैरे वस्तूंवर १९८२-८३ साली कविता लिहिल्या, पण नंतर जेव्हा वस्तूवाद म्हणजे कंझ्युमरीझमचा सहायक आहे हे लक्षात आले तेव्हा मी 'निर्ववस्तुवादी' कविता केवळ प्रतिकार म्हणून लिहिल्या. इथला प्रतिकार हा केवळ साहित्यिक प्रभावाविरुद्ध नव्हता (तसा प्रभाव पडायला मुळात मराठीत फारशा वस्तुवादी कविता लिहिल्याच गेल्या नव्हत्या), तर हा प्रतिकार कंझ्युमरीझमला होता. (माझ्या ह्या प्रतिकाराची दखल घेणे, तर दूर उलट १९९० नंतर हिंदीत ह्या वस्तुवादी कवितांचे पेवच फुटले आहे. हिंदीच्या प्रभावातून काही मराठी कवीही आता साबण वगैरेंच्यावर कविता लिहितात की काय असे वाटू लागले आहे.)

साहित्यातील भूतकालीन चळवळीचा स्वतःवर पडणारा प्रभाव हा नेहमीच कवींसाठी चिंतेचा विषय होता. साठोत्तरीच्या प्रभावाची सर्वाधिक चिंता नव्वोदत्तरी समीक्षक करताना दिसताहेत.

हा प्रभाव आपणाला आठ पातळ्यावर जाणवू शकतो आणि त्यामुळेच ह्या प्रभावाची चिंता आठ पातळ्यावर जाणवू शकते.

१) अवकाशात्मक प्रभावाची चिंता : आधीच्या कवींनी जो अवकाश वापरला तोच अवकाश आपण त्यांच्याच पद्धतीने आपल्या कवितेत वापरत आहोत का ही चिंता.

२) काळात्मक प्रभावाची चिंता : आधीच्या कवींनी जो काळ भोगला तोच काळ तसाच आपल्या वाट्याला येऊन आपण तो त्याच पद्धतीने कवितेत वापरत आहे का ही चिंता.

३) शिवात्मक प्रभावाची चिंता : आधीच्या कवींचा संवेदक त्याची संवेदनशीलता बोधक व त्याचा बोध हाच आपलाही बोध व आपलीही संवेदनशीलता बनून गेल्याची चिंता.

४) शाक्त प्रभावाची चिंता : आधीच्या कवींचे शाक्तभारच आपल्याला कवितालेखनास प्रेरित करत असण्याची चिंता.

५) सतेय प्रभावाची चिंता : आधीच्या कवींच्या ज्या भाषिक वक्रोक्त्या आहेत त्यांची जी शैली आहे तीच आपण गिरवतोय असे वाटणारी चिंता. आपली अनुभवाकडे, मितिकाकडे, त्याच्या सौष्ठवाकडे, अंगाकडे जुन्याच कवींच्या पद्धतीतून पाहतोय ही चिंता.

६) चित्तात्मक प्रभावाची चिंता : आधीच्या कवींच्या आयुष्याकडे, कवितेकडे पाहण्याच्या दर्शनतेतून आपण मुक्त न झाल्याची, तेच दर्शन आपण गिरवत असल्याची चिंता.

७) आनंदात्मक प्रभावाची चिंता : अधीच्या कवीच्या भावदृष्टीची भावनाविष्काराची जी शैली आहे, जे तंत्र आहे त्यातून मुक्त न झाल्याची मुक्त होण्याची चिंता.

८) क्रियात्मक प्रभावाची चिंता : आपली कविता लिहिण्याची क्रिया ही आधीच्या कवींच्या कवितेतून प्रेरणा घेतीय का? अशी वाटणारी चिंता. आपण त्यांच्याच कवितेवर कविता लिहिण्यासाठी अवलंबून आहे, अशी वाटणारी चिंता.

मुक्त न झाल्याची, बद्ध झाल्याची चिंता आणि मुक्त होण्याची बद्धतेतून सुटण्याची चिंता ह्या एकत्रच असतात.

वसाहतवादी देशात फक्त आधीच्या कवींचीच नव्हे, तर ज्यांनी आपल्या देशात साम्राज्य स्थापन केले त्यांच्या कवींच्या आणि त्यांच्या संस्कृतीच्या प्रभावाचीही चिंता वरील आठ चिंताच्या संदर्भात कवींना करावी लागते. वर उल्लेख केलेल्या आठ चिंता ह्या केवळ भूतकाळ किंवा भविष्यकाळ ह्यांच्याशी निगडित नसतात. त्या वर्तमानकाळात असतात, पण आता वर्तमानकाळात ही चिंता प्रभावाची नसते, तर वर्तमान उपस्थित असलेल्या अवकाश, काळ, शिव, शक्ती, सत, चित्त, आनंद, क्रिया ह्या अनुभवाच्या अंगाना स्वतःच्या अभिव्यक्तीच्या माध्यमात कसे रूपांतरित करायचे हा प्रश्न असतो.

चिंता ही नेहमी कशाची तरी असते. ती 'इतर' मुळे उद्भवते आणि इतर आणि स्व ह्यातून आलेल्या संबंधामुळे निर्माण होते. चिंता ही द्रव्य, रचना, ऊर्जा, गती ह्यांची असते. त्यामुळेच ह्या चिंतेवर मात करण्याचे दोन प्रकार असतात.

१) दुर्लक्षित सुलक्षित करणे : ह्यात आधीच्या कवींनी दुर्लक्ष केलेल्या गोष्टींना सुलक्षित केले जाते. उदाहरणार्थ साठोत्तरी पिढीने तुकाराम आणि इतर संत कवी ह्यांच्याकडे जे दुर्लक्ष झाले होते ते अचूक हेरून त्यांची पुनर्स्थापना आपल्या कवितेत केली. त्यामुळे मर्ढेकर, करंदीकर ह्यांच्या विशिय कवितेपासून त्यांची कविता वेगळी झाली. विशियतेने तुकाराम रामदासाला प्रतिकार केला. कोल्हटकर, चित्रे ह्यांच्या उत्तरविशियतेने प्रतिकार करण्याऐवजी त्यांचा स्वीकार केला. विशियता ही मार्गी वेदांतातून संतांना पाहात होती. कोल्हटकर, चित्रे ह्यांनी विशेषतः कोल्हटकरांनी ती देशी वारकरी चळवळीतून पाहिली; म्हणजे इथे केवळ दुर्लक्षता महत्त्वाची नव्हती, तर लक्ष देण्याची पद्धत त्यापेक्षा अधिक महत्त्वाची होती. काही वेळा दुर्लक्षित सामुग्रीकडे लक्ष देऊनही काम भागत नाही, म्हणजे चंद्रकांत खोत ह्यांनी अनेक ओंगळ, कुरूप व भन्नाट गोष्टीकडे जे दुर्लक्ष झाले होते त्या द्रव्याकडे लक्ष दिले. (सचिन केतकर ह्यांच्या काव्यसंग्रहावर जे ब्लर्ब लिहिले गेले आहे ते अज्ञानमूलक आहे. सचिनच्या आधीच अनिरुद्ध कुलकर्णी (डिसेंबर आणि कविता) आणि चंद्रकांत खोत वगैरेनी कुरूप व ओंगळ गोष्टीकडे लक्ष दिले आहे. ब्लर्ब लिहिणाऱ्याने मराठी कविता नीट वाचलेली नाही, असे दिसते.) पण तरीही ही कविता थोर झाली नाही. दुर्लक्षित द्रव्याकडे केवळ लक्ष देऊन चालत नाही. त्यांची रचनाही नीट करावी लागते. ह्याचे उत्तम उदाहरण म्हणजे सचिन केतकरची 'बाजारात भेटलेल्या हत्तीसाठी दोन शब्द' ही कविता (पान क्र. २८) महानुभवापासून हत्ती मराठीत चालत आलाय, पण सचिनने बाजारात हत्तीला उभं केलंय आणि त्याचा अवाढव्य आकार आणि माणसाची त्याने पत्करलेली गुलामी, त्याचे भीक मागायचं साधन होणे वगैरे गोष्टीकडे लक्ष देऊन हा हत्ती पूर्ण वेगळा अनुभव बनवलाय. ही किमया वेगळ्या पद्धतीने लक्ष दिल्याने साध्य झालीये. मी स्वतः हत्तींवर अनेक कविता लिहिल्या, पण प्रत्यक्ष बाजारातील हत्तीला मी एकदाही असा भिडलो नव्हतो. मुंग्या, आंधळे आणि हत्ती ह्या कवितेत (डेकॅथलॉन पान २८०) मी संपूर्ण शहरच 'हत्ती' केले होते. एका अर्थाने 'हत्ती' हे फक्त चिन्ह झाले होते. सचिनने पुन्हा प्रत्यक्ष हत्ती आणल्याने त्याला वेगळेच अर्थक्षेत्र प्राप्त झाले. दुर्दैवाने सचिनच्या ह्या कवितेचा शेवट पुन्हा महानुभवी हत्तीत झाल्याने ही कविता हा हत्ती शेवटी आमच्या हत्तीला येऊन मिळाला. त्याउलट ह्याच संग्रहात सचिनची 'सुपर व्हिजन'

ही कविता आहे. 'परीक्षावर्गाचे सुपरव्हिजन' हे खऱ्या अर्थाने दुर्लक्षित मटेरियल मराठीत एवढे प्राध्यापक कविता लिहून गेले, पण एकालाही हा कवितेचा विषय का वाटला नाही? दिव्याखाली अंधार म्हणतात तो हाच का? चांगले कवी अनेकदा हे असे दिव्याखालचे अंधार प्रकाशित करत जातात आणि त्यांचे हे प्रकाशन त्यांना आधीच्या कवींच्या प्रभावातून मुक्त करत जाते.

कवीला भूतकाळाशी झगडावे लागते ते केवळ आधीच्या कवितेच्या संदर्भातच नव्हे, तर भूतकाळाच्या येणाऱ्या पुराण, परंपरा आणि इतिहास यांच्या पडणाऱ्या दडपणातून.

कवीपुढे सर्वात मोठा प्रश्न असतो तो चालू वर्तमानकाळाचा. चालू वर्तमानकाळात भूतकालीन मितीके वर्तमानातही उपस्थित असतात. उदाहरणार्थ विठ्ठल हा तुकारामकालीन आहे आणि वर्तमानकालीनही आहे. झाड, पाणी वगैरे सर्वच मितीके वर्तमानकालीन असतात आणि भूतकालीनही असतात. ह्यांना आपण तात्पुरते 'द्विकालीन' म्हणू. (भविष्यकाळाची गॅरन्टी कुणीच देऊ नये) ह्या द्विकालीन मितिकांपैकी काही ठोस प्रत्यक्ष असतात. उदा. झाड, पाणी, पण काहींच्या अस्तित्वाचा कसलाही ठोस पुरावा नसतो. त्या केवळ श्रद्धेपोटी चालून आलेल्या असतात. उदा. विठ्ठल किंवा राक्षस.

मी माझ्या कवितेत शक्यतो भूतकालीनता टाळतो. द्विकालीनता असेल, तर मात्र लक्ष देतो. मात्र ह्या द्विकालिनतेतून निर्माण होणारी प्रभावाची चिंता ही फार विचित्र असते. कारण जे द्रव्य आपण वापरत असतो ते आधीच्या कवींनीही वापरलेले असते. अशावेळी त्या द्रव्याची नवीन रचना करणे हीच प्रभावातून सुटका करून घेण्याची उपाययोजना असते. पावसाळा १९९० ह्या कवितेत पावसाळा हा द्विकालीन आहे, पण त्याला ग्राहक संस्कृतीचा संदर्भ देऊन तोही एक कमोडीटी झालाय असा फील दिल्याने त्याची रचना वेगळी झाली आहे. झाड (क. व्ही. पान क्र. १००) ह्या कवितेत झाडाला चिन्हसृष्टीत उभे केले आहे आणि ते शेवटी झाडाचा रोल पार पाडून कसलेल्या नटासारखे मूळ झाडात नाहीसे होते अशी रचना केली आहे. इथे झाड काही दुर्लक्षित नाही, पण त्याच्याकडे लक्ष देण्याची पद्धत नवी आहे.

कवीच्यापुढे भूतकालीन चिंतेतून मुक्त होण्याचा सर्वात उत्तम उपाय म्हणजे नवीन आलेल्या द्रव्याकडे लक्षपूर्वक दक्षपूर्वक पाहाणे. माझ्या सुदैवाने भारतात चिन्हसृष्टीचे आगमन होण्याचा व माझा कविता लेखन सुरू होण्याचा काळ एकच होता. मी कवी म्हणून चिन्हसृष्टीबरोबर जन्मलो, वाढलो. त्याचा मला फार फायदा झाला. माझ्या समकालीन कवींनी चिन्हसृष्टीकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे मात्र माझे फार नुकसान झाले. ही चळवळ १९८० नंतर जन्मायला हवी होती ती त्यामुळे १९९० नंतर जन्मली हे मराठी कवितेचेही नुकसान होते, पण त्यापेक्षा वैयक्तिक नुकसान फार मोठे होते. तुमचे समकालीन तुमच्याच जाणिवेचे समसंवेदनाशील असले की, तुम्हाला स्वतःला पाहण्यासाठी अनेक आरसे उपलब्ध होतात आणि तुमच्या कवितेची वैगुण्ये ज्या काळात कळणे आवश्यक असते त्या काळात कळतात. समकालीनांचे असे आरसे नसल्याने मी फार एकांगी वाढलो की काय अशी मला शंका येते. मला माझे समकालीन नव्वदोत्तरी कवीत शोधावे लागतात ही माझी शोकांतिका आहे. साठोत्तरी कवीत एकमेकाला सगळेच सामोरे राहिल्याने सर्वच कवी बहरलेले दिसतात. त्यामुळे सर्वांचीच श्रेष्ठ दर्जाची कविता लिहिली. माझ्याबाबतीत हे घडले नाही आणि त्याचा माझ्या काव्यवाढीवर फार विपरीत परिणाम झाला. सुदैवाने १९९५ नंतर अनेक ऐंशोत्तरी कवी नव्याने जागे झाले आणि त्यांनी चिन्हसृष्टीवादी कविता लिहायला हळूहळू सुरवात केली. त्यामुळे १९९५ नंतर खऱ्या अर्थाने जिला चौथी नवता म्हणता येईल ती बहरायला लागलीये.

चिन्हसृष्टीमुळे निर्माण झालेले नवीन द्रव्य अनेकदा तुम्हाला नवीन रचनाही सुचवायला लागते. उदा. रामायण (स्त्रीवाहिनी पा. क्र. १३) ह्या कवितेत रामायण ह्या टीव्हीवरच्या सिरीयलने घडवलेला फिनॉमेना, अनेक तोंडाने बोलणारी पाकची व भारतीय लोकशाही, अमेरिकन अध्यक्ष त्याचे ग्लोबलायझेशन हे सगळे पाहणारे प्रेक्षक ह्यांची अजीबोगरीब सांगड आहे. रामायण हे पौराणिक आहे, पण ह्या पौराणिकपणाची टी.व्ही.शी जी सांगड घातली गेली त्या सांगडीला ह्या कवितेत जास्त महत्त्व दिले गेले आहे.

नवीन द्रव्य व त्यांची नवीन रचना तुम्हाला जेवढी प्रभावातून मोकळी करते तेवढी आणखी कुठलीच गोष्ट करत नाही. फक्त ह्या नवीन द्रव्य व रचना केवळ सतच्या असून चालत नाहीत. त्या चित, आनंद, अवकाश वगैरेंच्याही असाव्या लागतात.

ह्या सगळ्या विवेचनाचा सारांश काय? तर माणूस जसा 'सत' 'चित्त' 'आनंद' 'शिव' 'शक्ति' 'क्रिया' 'अवकाश' 'काळ' ह्या आठही तत्त्वाच्या 'स्थिती' ह्यांचे एक महाजाल असतो तशीच कलाकृती हीही ह्या नऊ तत्त्वांचे महाजाल असते. ही तत्त्वे जशी जशी आपली स्थितींची जेवढी खोली आणि व्याप्ती गाठत जातात. गहनता, तीव्रता आणि व्यापकता गाठत जातात तशी तशी ती कलाकृती अधिक समृद्ध आणि श्रेष्ठ बनत जाते. ह्या प्रत्येक तत्त्वाचे द्रव्य, रचना, ऊर्जा, गती जेवढे तीव्र, गहन, खोल, व्यापक आणि नवतेने जेवढे भारावलेले तेवढे ते तत्त्व कलाकृतीची समृद्धी आणि श्रेष्ठत्व वाढवत जाते.

★★★

ताजा कलम

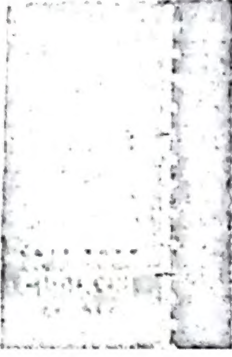
एकदा एक उत्तरसंरचनावादी मराठी माणूस मुंबईत आला. त्याला इथल्या घामाने इतके ओले केले की, आणलेले कपडे धुण्यासाठी टाकण्याशिवाय पर्यायच राहिला नाही. तो गोरेगावात उतरलेला. इथे अजूनही मराठी माणूस टिकलेला; तेव्हा त्याने ह्या मराठी वस्तीत दुकान शोधायला सुरवात केली. एके ठिकाणी पाटी दिसली. 'इथे धुलाई करून मिळेल.' तो अगदी उत्साहाने दुकानात शिरला आणि त्याने कपडे बाहेर काढले. त्याची हालचाल बघून दुकानदाराने काय ओळखायचे ते ओळखले. तो हसत म्हणाला, 'साहेब, बाहेर जी पाटी लावलीये ती नमुना पाटी आहे. हे पाट्यांचे दुकान आहे.

बिचारा मग बाहेर पडला, तर काही पावलांवर पुन्हा पाटी 'इथे धुलाई करून मिळेल.' तो आत गेला आणि त्यानं पयल्यांदा मागची ठेच आठवत शहाण्यासारखे विचारले, 'हे पाट्यांचे दुकान नाही ना?', 'नाही' उत्तर आले. 'इथे निश्चितपणे धुलाईच करून मिळेल ना?' 'हो' पुन्हा उत्तर आले. त्याबरोबर त्याने पुन्हा कपडे काढले आणि उत्साहाने म्हणाला, 'मग धुलाई करा.' समोरच्याने रोखून पाहिले आणि मग हग्या दम मारायला सुरवात केली. काही बोलायच्या आत अंगावरचे कपडेही ह्या धुलाईने फाटले.

हा उत्तरसंरचनावादी नंतर कवी झाला हे सांगायला नकोच. कवीला केवळ शब्द लिहून किंवा वाचून काही कळत नाही, तर आत जाऊन आयुष्याकडून वेळप्रसंगी धुलाई करून घेऊन शब्दांचे, चिन्हांचे अर्थ समजून घ्यावे लागतात. ▼▼▼

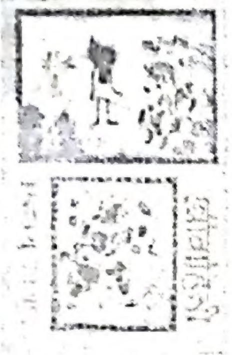
आमच्या रसिक वाचकांना दीपावलीच्या हार्दिक शुभेच्छा !

शब्दवेल प्रकाशनाची 'लक्षवेधी' पुस्तके



टीकाहरण : श्रीधर तिळवे (पृष्ठे : ४१०, किंमत : रु. ३००/-)

विसाव्या शतकात निर्माण झालेल्या मूलभूत मराठी संहितात 'टीकाहरण' ही संहिता सर्वार्थाने वेगळी आहे. साहित्यशास्त्र, समाजशास्त्र, तत्त्वज्ञान, मानसशास्त्र यांच्यात आधुनिकतेने निर्माण केलेले भेद ही संहिता पुसून टाकते. ती कुठलेही केंद्र निर्माण करत नाही किंवा ॲकॅडमिक आकारही धारण करत नाही. भालचंद्र नेमाडे यांनी मांडलेल्या देशीवादाचे खण्डन करून ती नेमाडे यांच्या देशीवादाविरोधात 'अवकाशवाद', आदीलेखकाविरोधात 'आध्यात्मिक लेखक', नैतिकतेविरोधात 'दर्शनता' अशा नवीन संकल्पना मण्डित करते. स्वतःच्या मुळापासून वैश्विकीकरणाच्या फांद्यांपर्यंत एका विशाल संस्कृतीला सामोऱ्या जाणाऱ्या नव्या पिढीचे मनोगत जर कुणाला तपासायचे असेल तर ही संहिता वाचण्याशिवाय पर्याय नाही.



स्त्रीवाहिनी : श्रीधर तिळवे (पृष्ठे : १४४, किंमत : रु. १००/-)

'स्त्रीवाहिनी' ही एका पुरुषाने स्त्रीच्या भूमिकेतून लिहिलेली कविता आहे. महानगरातील समकालीन स्त्रीच्या विविध रूपांचा आणि पर्यायाने स्त्रीत्त्वाचा शोध, हा या कवितेचा विषय. एकीकडे पारंपरिक कुटुंबव्यवस्थेशी डळमळीत होऊ लागलेलं तिचं नातं आणि दुसरीकडे विविध महानगरी व्यवसायात वावरताना विस्तारलेला, विस्तारणारा तिचा पैस असा मोठा पट या कवितेत उभा राहतो. यातली स्त्री आपल्या शरीराबद्दलच्या न्यूनगंडातून-भयगंडातून मुक्त झालेली आणि लैंगिक संवेदनांना मोकळेपणाने व्यक्त करणारी आहे. स्त्रीच्या आत्मविस्ताराची ही कविता आहे आणि एका पुरुषाने ती लिहावी, यात मराठी कवितेचा आपसुकच विकास झाला आहे. - प्रा. अभिजीत देशपांडे



पार्टी : सखा कलाल (पृष्ठे : ७३, किंमत : रु. ६०/-)

'पार्टी' हा कलालांचा ताजा लेखसंग्रह. यापूर्वीचे त्यांचे 'ढग' आणि 'सांज' हे दोन कथासंग्रह गाजले. 'ढग'ला महाराष्ट्र राज्य साहित्य पुरस्कार लाभला तर 'सांज'ला शिवाजी विद्यापीठात क्रमिक पुस्तकाचा दर्जा मिळाला. कलालांचं लेखन त्याउप्परही सुरू होतंच. विविध नियतकालिकांतून कलालांनी लेख लिहिले. त्या लेखांचा संग्रह म्हणजे 'पार्टी'. लेखनातला नितळ आत्मपरभाव आणि कलालांची घटना-प्रसंगांच्या निवेदनाची समर्थ शैली हळूवार बोचकारे घेत वास्तवाचे भान देत जाते, संस्कारांचं दर्शन घडवित जाते आणि जगण्याचा वेगळा अर्थ स्पष्ट करते. हे वाचत असताना अंतर्मुख व्हायला होतं. एक चांगला, विचारगर्भ लेखसंग्रह वाचल्याचा आनंद 'पार्टी' देत राहतो. - दै. लोकसत्ता



डेकॅथलॉन : श्रीधर तिळवे (पृष्ठे : ३०४, किंमत : रु. २००/-)

श्रीधर तिळवे हे नव्वदोत्तरीतील मराठीतील एक महत्त्वाचे कवी आहेत. १९८२ ते १९८७ ह्या दरम्यान त्यांनी लिहिलेल्या त्यांच्या कवितांचा 'डेकॅथलॉन' हा संग्रह आहे. गझलेपासून सुरू होणारा हा संग्रह मरणावलीत स्वच्छंदता वृत्ती प्रकट करतो. अफवा ह्या विभागातील कविता परिवर्तनवादी वृत्ती प्रकट करतात. गाथा हा विभाग आध्यात्मिक अनुभवाची सृष्टी उभा करतो तर युरेका विभागातील कवितांतून विचारप्रणालींचा मृत्यू झाल्यावर स्थितीशील पक्षात गतिशील होणाऱ्या कार्यकर्त्यांची घुसमट व्यक्त होते. अशा दहा प्रकारात यातील कविता विभागल्या आहेत. संत तुकाराम व नामदेव ढसाळ ह्यांच्यानंतर इतक्या व्यापक अवकाशाला सामोरी जाणारी ही मराठीतील एक अवकाशसमृद्ध कविता आहे.

शब्दवेल

शब्दवेल प्रकाशन

१३०३, 'अे', राजघाट रोड, कोल्हापूर - ४१६ ०१२. फोन : २६२ ६७ ६५